

SARA AHMED

La política cultural de las emociones

La política cultural de las emociones

Sara Ahmed

Traducción de Cecilia Olivares Mansuy

Universidad Nacional Autónoma de México
Programa Universitario de Estudios de Género
México, 2015

Título original: *The Cultural Politics of Emotion*, 2ª edición, publicado en inglés por Edinburgh University Press, 2014.

Traducción y revisión: Cecilia Olivares Mansuy
Capítulo 6: Julia Constantino Reyes
Epílogo: Pedro Enrique Armendares
Revisión técnico-conceptual: María Antonieta Rosas Rodríguez

Primera edición: 2004, Edinburgh University Press
Segunda edición: 2014, Edinburgh University Press
Primera edición en español: septiembre de 2015, Programa Universitario de Estudios de Género

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Programa Universitario de Estudios de Género
Torre II de Humanidades, 7º piso, Cicuito Interior
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

ISBN: 978-607-02-7055-0

Impreso y hecho en México.

Índice

Agradecimientos

Escribí este libro mientras era co directora y después directora del Institute for Women's Studies de la Universidad de Lancaster entre 2000 y 2003. Agradezco a todos los colegas y estudiantes en Lancaster que me ayudaron a mantenerme motivada durante una época desafiante, especialmente a Jackie Stacey (que compartió la dirección conmigo durante dos años e hizo mucho más que aligerar la carga de trabajo); Rosemary Betterton; Claudia Castañeda; Alison Easton; Anne-Marie Fortier; Gerry Harris; Maureen McNeil; Lynne Pearce; Celia Roberts; Mimi Sheller; Vicky Singleton; Elaine Swan e Imogen Tyler. Agradezco a Lauren Berlant, cuyas visitas a Lancaster generaron muchos debates acerca de "los sentimientos en público", de los que me beneficie enormemente. Gracias a Janet Hartley y Sandra Irving por su apoyo constante y jovial. Mi apreciación para Yuko Ogawo, que me ayudo mucho en la preparación del manuscrito final, y a Sarah Franklin, Nicole Vittelone y Mimi Sheller, quienes me ofrecieron sugerencias realmente útiles para el primer borrador. Agradezco a Jackie Jones su excelente asesoría editorial a lo largo de todo el trabajo y su paciencia durante la parte final del proyecto. Y mi aprecio a Martha Elisa Bojórquez por el permiso para utilizar su hermosa pieza de arte para la portada.

Tuve la suerte de realizar la edición del libro durante un año sabático en Australia. Agradezco al Arts and Humanities Research

Board, que financió esta licencia. Estoy muy agradecida con Elspeth Probyn y el personal y estudiantes del Departamento de Estudios de Género de la Universidad de Sydney, por haberme proporcionado un entorno tan estimulante para trabajar. Gracias a mi familia, por estar cerca durante este último año y por estar vivos bajo el sol. Un agradecimiento especial a Sarah Franklin e Imogen Tyler por ayudarme a cambiar de dirección más de una vez.

Las versiones anteriores de los capítulos han aparecido como se detalla a continuación. Agradezco a las casas editoras el permiso para publicarlos nuevamente aquí: 2001, "The Organisation of Hate", en *Law and Critique* 13 (3): 345-65, con el amable permiso de Kluwer Academic Publishers; 2202, "Contingency of Pain" en *Parallax* 8 (1): 17-34 (http://www.tandfco.uk/journalsroutledge/13534645.html); 2003, "The Politics of Fear in the Making of Worlds", en *International Journal of Qualitative Studies in Education* 16 (3): 377-98 (http.//www.tandf.co.uk); 2003, "Feminist Futures" in M. Eagleton (ed.), *The Concise Companion to Feminist Theory*, Blackwell. El permiso para citar de *Bringing them Home* fue otorgado por la Human Rights and Equal Opportunity Commission de Australia.

Agradecimientos para la segunda edición

Agradezco a Jackie Jones por su sugerencia para publicar una segunda edición de este libro, y su apoyo posterior, y al equipo editorial de Edinburgh University Press por su colaboración y eficiencia. Mi aprecio para las personas con las que he conversado sobre afecto y emoción en la última década, incluyendo a Lauren Berlant, Lisa Blackman, Kristyn Gorton, Sneja Gunew, Jin Haritaworn, Carolyn Pedwell, Elspeth Probyn, Divya Tolia-Kelly e Imogen Tyler. Gracias a mis colegas, ya no tan nuevas, de Goldsmith por crear un espacio de trabajo tan amigable y vivaz; y a quienes me ayudaron a establecer nuestro nuevo Centro de Investigación Feminista, especialmente a Sarah Kember, Angela McRobbie, Beverley Skeggs y Natalie Fenton. Y un agradecimiento sentido a Sarah Franklin por viajar junto conmigo en esta travesía intelectual.

Prólogo

El giro emocional

La traducción de *La política cultural de las emociones* de Sara Ahmed, publicado originalmente en inglés en 2004 y reeditado en 2014 con un epílogo de la autora, pone a disposición de las lectoras en español uno de los libros más influyentes de lo que se ha llamado "el giro emocional" en las Ciencias Sociales y las Humanidades. Además, supone una oportunidad para pensar en el trabajo que en Latinoamérica ya se está haciendo desde los Estudios de las Emociones.[1] Pienso particularmente en investigaciones que al tomarse muy en serio la noción de cuerpo para el análisis de situaciones locales en el continente latinoamericano operan no tanto por mímesis de los paradigmas metropolitanos sino por lo que Boaventura de Sousa Santos denomina "una hermenéutica diatópica [...], un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan" (2009:137). Porque no se

[1] Sin ánimo de ser exhaustiva referencio a continuación diferentes trabajos elaborados desde instituciones de educación superior en Latinoamérica, que en varios casos he conocido a través del seminario de investigación sobre Sociología de las Emociones que coordina Marina Ariza en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM: Calderón 2012; Figari y Scribano 2009; Grosso y Boito 2010; Jimeno 2004; Mercadillo 2012; Reidl 2005.

trata de importar acríticamente todo el conocimientro generado en los centros de poder epistémico de Europa y los EEUU. Pero tampoco de creer ingenuamente en una especie de adanismo incontaminado de todo lo producido en el Norte. Más bien, y como demuestran trabajos como *Tejidos que lleva el alma. Memorias de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*[2] o *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il Ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*, de Emma Chirix, el reto consiste en construir modelos teórico-metodológicos y vocabularios analíticos inspirados por un gesto de decolonización respecto del universalismo euro/anglocéntrico que, a la vez, no desconozca lo rescatable de estos aportes. Que los dos trabajos que acabo de mencionar, como ejemplos críticos de la "hybris del punto cero" que caracteriza a la colonialidad del saber (Castro-Gómez 2005), se sitúen en el cruce entre emociones, feminismo y decolonialidad creo que no es un accidente. Regresaré muy pronto sobre esto.

El creciente interés, desde los años ochenta del siglo pasado, por atender a los aspectos emocionales de la vida social responde a la confluencia de distintos factores. En la introducción a *Emotions. A Social Science Reader*, Monica Greco y Paul Stenner explican este fenómeno multideterminado de acuerdo a la actual preeminencia de regímenes de sentimentalidad en ámbitos tan diferentes, y en ocasiones con agendas antagónicas,[3] como la justicia, los medios de comunicación, la política, los negocios, la educación o el sistema de salud (2008: 2-5). En este clima emocional de las sociedades globalizadas hay que situar, a su vez, una importante discusión epistemológica alrededor de algunos de los *impasses* del impacto que el pensamiento postestructuralista ha tenido en nuestras (inter) disciplinas. Los a estas alturas célebres lemas "no hay fuera-del-texto" (Derrida 1986: 202) o "la experiencia es un evento lingüístico" (Scott 2001: 66) hace décadas que informan, y creo que por muy

[2] Amandine Fulchirone figura como investigadora principal en colaboración con un equipo interdisciplinar en el marco del Consorcio Actoras de Cambio.
[3] Piénsese, por ejemplo, en los principios progresistas de formas de justicia restaurativa frente a las motivaciones económicas que explican la emocionalización de las estrategias de márketing.

buenas razones, varias de las líneas de investigación dominantes en las Ciencias Sociales y las Humanidades. Ahora, que la realidad social sea el efecto de tecnologías y dispositivos discursivos no significa que otros elementos no estén en juego en sus ocasiones de materialización. Las emociones, como uno de estos elementos articuladores, han comenzado así a ser atendidas desde distintas disciplinas, como la Antropología, la Sociología, la Comunicación o los Estudios Literarios, en términos de lo que Michelle Rosaldo llama "embodied thought" (1984: 143) y con resultados diferentes a los generados históricamente por la Psicología. Creo que merece la pena señalar, como de hecho Sara Ahmed indica en el capítulo titulado "Vínculos feministas", cómo la recuperación de lo emocional pone en jaque la tradición epistemológica cartesiana que entroniza la razón a expensas del cuerpo. Una circunstancia que, como la genealogía del feminismo se ha encargado de subrayar, responde a una lógica de género (y sin duda también colonial) que denigra lo femenino y subalterniza a todo el repertorio de sus réplicas simbólicas (Hemmings 2012; López 2014). Que sabemos cuando sentimos y que este conocimiento está inducido por estructuras sociales es, hay que recordarlo, una de las reivindicaciones del feminismo de los años setenta contenida en el ya célebre lema: "lo personal es político".

"El giro emocional", por lo tanto, plantea retos teóricos, metodológicos y también, como se evidencia en *La política cultural de las emociones* a lo largo de sus páginas, retos éticos y políticos. En lo que se refiere a los desafíos teóricos creo que es importante entender que la vindicación de las emociones como horizonte de análisis no implica la cancelación de los regímenes discursivos. Al contrario. Quienes trabajan en cuestiones irreductibles a la cualidad textual de lo social afirman el complejo ensamblaje de una amplia constelación de elementos y, por lo tanto, proponen una forma renovada de constructivismo que excede a su dimensión exclusivamente discursiva sin por ello desestimarla. Otra cuestión que merece la pena apuntar en el marco de la actual discusión movilizada por "el giro emocional" tiene que ver con la productividad (o no) de establecer un corte conceptual entre emociones y afectos. Para quienes esta distinción sí es productiva las emociones conformarían

un sistema comunicativo integrado por elementos expresivos, fisiológicos, conductuales y cognitivos construido culturalmente (Greco y Stenner 2008: 7). En su construcción, por lo tanto, habría que tomar en cuenta la intersección de múltiples variables sociales (género, sexualidad, raza, clase, etc) y condiciones espacio-temporales que explican la gran diferencia sincrónica y diacrónica de experiencias de, por ejemplo, miedo o alegría. Mientras que la afectividad implicaría un sistema comunicativo con una inscripción cultural mucho más difusa que Brian Massumi define, haciéndose eco de las filosofías del devenir en Spinoza y Deleuze, como una intensificación del cuerpo (Massumi 2011). Sin embargo, esta autonomía semiótica del afecto es criticada por quienes, como la propia Sara Ahmed, entienden en esta separación analítica entre emociones y afectividad una reinstalación de la falacia opositiva cultura/naturaleza que ignora el carácter sobredeterminado de los procesos corporales (Hemmings 2005).[4]

Emocionalidad textual y feminismo

El estudio de las emociones puede abordarse desde perspectivas macro y micro sujetas, además, a premisas teórico-metodológicas muy variadas. Creo que la filiación disciplinar de las investigadoras —y esto a pesar del impulso interdisciplinar de muchos de los trabajos diseñados desde un enfoque emocional/afectivo— impacta definitivamente en sus herramientas conceptuales y métodos de análisis. Por esta razón no deja de sorprender que Sara Ahmed, a pesar de su formación como socióloga, prescinda de técnicas de investigación recurrentes en su disciplina de origen (notablemente el estudio empírico basado en procedimientos etnográficos) para acercarse a otras que, como el *close reading*, son más propias de las Humanidades. Los resultados de esta extravagancia, al menos en mi opinión, no podrían ser más estimulantes para una imaginación interdisciplinar que combina la mirada sociológica

[4] Para investigaciones comprometidas con una noción de afecto diferente de la de emoción véase Callard y Papoulias 2010; Navaro-Yashin 2002; Stewart 2007; Thrift 2008.

con un ejercicio de lectura paciente. Así, Ahmed se concentra en lo que ella denomina la emocionalidad de textos públicos (en particular discursos mediáticos relativos a cuestiones sobre la reconciliación en Australia; terrorismo internacional, y asilo e inmigración en el Reino Unido) con el propósito de examinar el funcionamiento de sus economías afectivas. Función y economía: dos tropos cruciales para entender cómo se despliega a lo largo del libro una determinada conceptualización de lo emocional. Que las emociones se registren en una economía de acumulación de valor que no reside en los objetos sino que es el efecto de su circulación y contacto tiene implicaciones importantes. Por un lado, supone una crítica a modelos psicológicos de interiorización que hacen de las emociones propiedades que tienen los sujetos para, de acuerdo con Ahmed, convertirlas en procesos insertos en una amplia red de actores humanos y no humanos. Por otro lado, esta desontologización afectiva conduce a una heurística más performativa que representacional cuyos efectos materiales —aquí estaríamos en el terreno de una ontología antimetafísica refundada— se explican por las investiduras de los sujetos y las comunidades a las que pertenecen en normas sociales con densidad histórica.

Aprovecho la referencia que acabo de hacer a la pasión filológica en la sociología de Ahmed para señalar la productividad de emprender el camino inverso en las Humanidades emparentadas con la tradición de la Teoría Crítica. Me explico. En el *Lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*, un reciente volumen colectivo editado por Mabel Moraña e Ignacio Sánchez-Prado, el enfoque prevalente es el análisis textual de prácticas literarias y fílmicas. Esta decisión convierte los exámenes llevados a cabo en deconstrucciones discursivas del andamiaje emocional de un texto o, en otras ocasiones, en formas de historia cultural de la emocionalidad desde el punto de vista de la producción textual. Ambos enfoques son muy bienvenidos, pero creo que sí es importante ocuparse de otras instancias de la economía afectiva: sus condiciones de producción, los circuitos de distribución, las situaciones para su recepción. Solo así mapearemos con eficiencia el campo cultural desde una comprensión no exclusivamente representacional de la emocionalidad como economía material y simbólica. Hace

tiempo que García Canclini apunta los riesgos, si de veras nos preocupa cómo funcionan las cosas y no tanto qué son, de "la propensión al textualismo" (2005: 21) de quienes nos dedicamos a la crítica cultural. Quizás pensar más en las prácticas individuales, colectivas e institucionales[5] y no solo en los textos —aunque sea un movimiento contrario a las inercias de nuestras disciplinas de origen (los Estudios Literarios, la Filosofía, la Historia del Arte, etc.) e inverso al textualismo refrescante de la sociología de Ahmed— sea uno de los pendientes para análisis más innovadores de registros textuales (la literatura canónica, de masas y residual) y visuales (el cine, la televisión, los nuevos medios digitales, etc.).

Por último, me parece fundamental subrayar hasta qué punto el compromiso feminista de Sara Ahmed atraviesa, más allá incluso de los dos capítulos dedicados de manera explícita a sentimientos queer[6] y feministas respectivamente, todos los aspectos de su investigación. Un aspecto que la propia autora señala en el epílogo a la segunda edición de 2014 de *The Cultural Politics of Emotion*. Dolor, vergüenza, miedo, repugnancia, amor, odio. Estos son los anclajes emocionales que Ahmed identifica para, a continuación, deconstruir las figuras retóricas que articulan afectivamente las políticas textuales del racismo, el sexismo y la homofobia en el siglo XXI. Ahora, que estos tres vectores de discriminación, operativos en un sistema capitalista globalizado que genera profundas desigualdades sociales, actúen interseccionalmente significa que están al servicio de un orden social que Ahmed, siguiendo a Lauren Berlant y Michael Warner (2000: 313), califica de heteronormatividad nacional y al que a principios de los años ochenta del siglo pasado Adrienne Rich se refería como heterosexualidad obligatoria (1980). Ambas nociones se refieren a una institución política organizada alrededor de una moral sexual que subordina a las mujeres y descarta otras sexualidades y que también, en su

[5] Véase la muy estimulante noción de "bodyscape" para dar cuenta de la convergencia de distintos regímenes del cuerpo en Parrini 2010.

[6] El movimiento queer se organiza en Estados Unidos alrededor de la crisis del sida. Como teoría, postula la performatividad y multiplicidad de géneros y sexualidades que desestabilizan la lógica binaria proponiendo, por lo tanto, que el sujeto del feminismo no es la mujer, efecto del falogocentrismo, sino la multitud abyecta.

carácter "total", dicta el resto de las formas de la dominación masculina a partir de violentas exclusiones de raza o clase. Sin embargo, en la historia del feminismo las luchas contra esta normatividad, basada en los intereses de una ciudadanía moderna hecha a la medida del hombre blanco, propietario y *pater familiae*,[7] han demostrado desacuerdos a propósito de lo que se debe entender como sujeto de la acción política. Rich por un lado, y Berlant y Warner por el otro, ejemplifican inmejorablemente los términos de este desacuerdo entre lo que se ha dado en llamar feminismo de la segunda ola y de la tercera o queer:[8] ¿la mujer como sujeto del feminismo, o un "sujeto excéntrico" (De Lauretis 1993) al binario de género? Es muy interesante cómo Sara Ahmed articula una respuesta a este dilema a partir de una explicación emocional de lo que se ha denominado "esencialismo estratégico" (Spivak 1987). A pesar de lo atractivo que resulta el potencial transgresor del feminismo queer, tanto desde el punto de vista teórico como micropolítico (un aspecto que Ahmed no deja de reconocer y con el que claramente empatiza), hay cuestiones problemáticas en relación con su alcance transformativo. En primer lugar, Sara Ahmed critica el exceso de celebración de la movilidad y fluidez de nuestras posiciones como sujetos. En efecto, estas son dependientes tanto de atribuciones institucionales y sociales ajenas a nuestras voluntades como de los capitales económicos y culturales de individuos concretos situados en tramas locales concretas.[9] En segundo lugar, y como ya he mencionado antes, precisamente en función de las investiduras afectivas en normas sociales de trayectoria histórica, las políticas antinormativas y desnormalizadoras

[7] Rita Laura Segato prefiere referirse al ciudadano moderno como *pater familiae* antes que como heterosexual, precisamente para enfatizar que estamos ante un ideal público funcional para una de las instituciones cruciales, la familia nuclear, del capitalismo heteronormativo. Este individuo puede, por lo tanto, desmentir el ideal sexual del *pater familiae* en sus prácticas íntimas (2011: 41).
[8] Me refiero a la categorización del feminismo en el contexto anglosajón, que es relevante para el libro de Ahmed. Esta categorización debe adaptarse a condiciones, historias y temporalidades específicas en Latinoamérica tomando en cuenta los feminismos indígenas, comunitarios, autónomos, institucionales, decoloniales, etc. Agradezco a Mariana Berlanga esta precisión.
[9] Para una crítica de la reificación de la movilidad en la antropología de la globalización véase Navaro-Yashin 2003.

no son garantía suficiente de cambios radicales en la subjetividad de mujeres y hombres. La propuesta de Ahmed pasa por conceptualizar el objeto del feminismo no tanto como una apuesta solo a futuro sino como una acción contra "la persistencia del pasado en el presente" (p. 284), impulsada a partir de la mayor o menor maleabilidad emocional de nuestra memoria corporal. Pareciera que Ahmed se esfuerza por reconceptualizar la temporalidad reproductiva y pesimista del *habitus* de Bourdieu en otra que, sin negar un cierto determinismo, está abierta a la disonancia. Creo que la perspectiva crítica de Ahmed a propósito de la deriva voluntarista del feminismo queer promueve un diálogo enriquecedor con quienes también desde el feminismo sostienen que la cualidad bio-psico-social de los cuerpos pone límites materiales, no infranqueables pero sí resistentes, a las condiciones que pueden transformar las relaciones entre mujeres y hombres (Braidotti 2002: 39-52; Segato 2003: 65).

Helena López
PUEG-UNAM

Bibliografía

Berlant, Lauren y Michael Warner. 2000. "Sex in public", en Lauren Berlant (ed.), *Intimacy*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 311-330.

Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity.

Calderón, Edith. 2012. *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*, México, Ciesas.

Callard, Felicity y Constantina Papoulias. 2010. "Affect and Embodiment", en Susannah Radstone y Bill Schwarz (eds.), *Memory. Histories, Theories, Debates*, Nueva York, Fordham University Press, pp. 246-262.

Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Chirix, Emma. 2003. *Alas y raíces: afectividad de las mujeres mayas = Rik'in ruxik' y ruxe'il ronojel kajoqab'al ri mayab' taq ixoqi*, Guatemala, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.

De Lauretis, Teresa. 1993. "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica", en María Cangiamo y Lindsay DuBois (comps.), *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 73-113.

De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del sur*, México, Siglo XXI.

Derrida, Jacques. 1986. *De la gramatología*, México, Siglo XXI.

ECAP y UNAMG. 2009. *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, Guatemala, F&G Editores.

Figari, Carlos y Adrián Scribano (comps.). 2009. *Cuerpo(s), subjetividad (es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, Buenos Aires, Ciccus/Clacso.

García Canclini, Néstor. 2005. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.

Greco, Monica y Paul Stenner (eds.). 2008. "Introduction: Emotion and Social Science", en *Emotions. A Social Science Reader*, Londres, Routledge, pp. 1-21.

Grosso, José Luis y María Eugenia Boito (comps.). 2010. *Cuerpos y emociones desde América Latina*, Córdoba, CEA-Conicet.

Hemmings, Clare. 2005. "Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn", en *Cultural Studies*, vol. 19, núm. 5, pp. 548-567.

————. 2012. "Affective solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation", en *Feminist Theory*, vol. 13, núm. 2, pp. 147-161.

Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

López, Helena. 2014. "Emociones, afectividad, feminismo", en Olga Sabido y Adriana García (eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea.* México, UAM-A, pp. 166-184.

Massumi, Brian. 2011. "Palabras clave para el afecto", en *Exit Book,* núm. 15, pp. 22-30.

Mercadillo, Roberto. 2012. *Retratos del cerebro compasivo. Una reflexión en la neurociencia social, la policía y el género,* México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

Moraña, Mabel e Ignacio Sánchez-Prado (eds.). 2012. *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina,* Madrid y Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.

Navaro-Yashin, Yael. 2003. "Life is Dead Here. Sensing the Political in No Man's Land", en *Anthropological Theory,* vol. 3, núm. 1, pp. 107-125.

————. 2002. *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey.* Princeton, Princeton University Press.

Parrini, Rodrigo. 2010. "Bodyscapes. Globalization, Corporeal Politics and Violence in Mexico", en *Social Text,* vol. 28, núm. 3, pp. 67-89.

Reidl Martínez, Lucy. 2005. *Celos y envidia. Emociones humanas,* México, UNAM.

Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en *Signs,* vol. 5, núm. 4, pp. 631-660.

Rosaldo, Michelle. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling", en Richard Shweder y Robert LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157.

Scott, Joan. 2001. "Experiencia", en *La ventana,* núm. 13, pp. 42-73.

Segato, Rita Laura. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

————. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Karina Bidaseca y Laba Vázquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina,* Buenos Aires, Godot, pp. 17-47.

Spivak, Gayatri. 1987. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics,* Nueva York, Methuen.

Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects,* Durham, Duke University Press.

Thrift, Nigel. 2008. *Non-Representational Theory. Space, Politics, Affect,* Londres, Routledge.

Introducción: sentir el propio camino

> Todos los días, todos los años, hordas de inmigrantes ilegales y falsos solicitantes de asilo invaden Inglaterra por todos los medios a su alcance… ¿Por qué? Porque están buscando comodidades fáciles y prestaciones sociales gratuitas en la Inglaterra mano blanda.[1] Todo financiado por TI: ¡por los impuestos que pagamos los británicos!
> (Cartel del Frente Nacional Británico)[2]

¿Cómo es que se llega a imaginar a una nación como alguien que tiene "mano blanda"? ¿Cómo es que este "tener" se convierte en una forma de "ser" o un atributo nacional? En *La cultura política de las emociones* exploro cómo funcionan las emociones para moldear las "superficies" de los cuerpos individuales y colectivos. Los cuerpos adoptan justo la forma del contacto que tienen con los objetos y con los otros. Mi análisis consiste en la lectura de textos de dominio público que funcionan alineando a los sujetos con los colectivos, atribuyéndole a "los otros" ser la "fuente" de nuestros sentimientos. En esta cita del Frente Nacional Británico, "los otros", denominados inmigrantes ilegales y falsos solicitantes de asilo,

[1] En inglés "soft touch", que literalmente sería un "toque suave o blando". (N. de la T.)
[2] El cartel se encuentra en el siguiente sitio web: <http://members.odinsrage.com/nfne/nf_bogus_asylum_nfne.a6.pdf>. El sitio web del Frente Nacional Británico se puede encontrar en <http://www.co.nf.uk>. Consultado el 30 de septiembre de 2003.

amenazan desbordar e inundar la nación. Esta es, por supuesto, una narrativa conocida, y como sucede con todas las narrativas conocidas, merece la pena leerla con detenimiento. La narrativa funciona mediante la alterización: los "inmigrantes ilegales" y los "falsos solicitantes de asilo" son aquellos que "no" somos "nosotros", y que por ello ponen en peligro lo que es nuestro. Dichos otros amenazan con llevarse lo que "tú" tienes, como sujeto legítimo de la nación, como el recipiente verdadero de las prestaciones sociales nacionales. La narrativa invita al lector a adoptar el "tú" mediante un trabajo sobre las emociones: convertirte en este "tú" significaría manifestar una cierta indignación en contra de estos otros ilegítimos, representados como "hordas" que invaden la nación. De hecho, sentir amor por la nación, considerándolo una inversión que tendría que redituar (tú eres "quien paga los impuestos"), es también sentirse dañado por estos otros que están "tomando" lo que es tuyo.

Sin embargo, no es que cualquiera dentro de la nación pudiera habitar este "tú". Estas oraciones cortas dependen de historias de articulación más largas que confirman al sujeto blanco como soberano en la nación, al mismo tiempo que generan efectos en la alineación de "tú" con el cuerpo nacional. En otras palabras, el "tú" implícitamente evoca un "nosotros", un grupo de sujetos que pueden identificarse con la nación dañada en esta representación de afrentas personales. Dentro del Frente Nacional Británico, el "nosotros" de la nación solo está disponible para los arios blancos: "Reinstalaremos los valores del separatismo en nuestros hermanos raciales. Enseñaremos a la juventud que el país propio es la familia, el pasado, la raza sagrada misma ... Vivimos en una nación que es históricamente aria".[3] Este alineamiento de familia, historia y raza es poderoso y sirve para transformar el ser blanco en un lazo familiar, en una forma de hermandad racial que reconoce a todos los otros no blancos como extraños, como "cuerpos fuera de lugar" (Ahmed 2000).[4] La narrativa se dirige a los arios blancos, y equi-

[3] Véase <http://www.nfne.co.uk/intro.html>. Consultado el 21 de febrero de 2004.

[4] En *Strange Encounters* (2000) ofrezco un enfoque de la "otredad" que parte del análisis de cómo se reconoce a los otros como extraños, como "cuerpos fuera de lugar", mediante las economías de la visión y el tacto. En *La política cultural de las emociones* me baso en este argumento al centrarme en el modo en que funcionan las relaciones para crear otre-

para la vulnerabilidad de la nación blanca con la vulnerabilidad del cuerpo blanco: ¡"Tú" no serás blando! ¿O sí?

Lo que es muy interesante en esta narrativa es cómo esta "mano blanda" se convierte en el carácter nacional. Esta atribución no es privativa de los discursos fascistas. En debates públicos más amplios acerca del asilo en el Reino Unido, una de las narrativas más comunes es que Inglaterra tiene "mano blanda": hay otros que intentan "meterse" en la nación porque pueden tener una vida con "comodidades fáciles".[5] El gobierno británico ha transformado la narrativa de la "mano blanda" en algo vital: ha justificado el endurecimiento de las políticas de asilo con el argumento de que "Gran Bretaña no va a ser una mano blanda". Es más, la metáfora sugiere que las fronteras y las defensas de la nación son como la piel; son suaves, débiles, porosas y fácilmente moldeables o incluso pasibles de ser magulladas por la proximidad de los otros. Sugiere que la misma apertura de la nación hacia los otros la hace vulnerable al abuso. La nación blanda es demasiado emotiva, se conmueve muy fácilmente por las peticiones de los otros y es muy fácil seducirla para que suponga que las demandas de asilo, como testimonios de daño, son narrativas verdaderas. Ser una "nación de mano blanda" significa dejarse tomar el pelo por los falsos: "acoger" es ser engañado. La exigencia es que si va a actuar en nombre de sus ciudadanos, en vez de reaccionar ante las demandas de los inmigrantes y otros otros, la nación debería encerrarse para no dejarlos entrar. La demanda implícita exige una nación que sea menos emotiva, menos abierta, que se conmueva menos fácilmente, que sea "dura"

dad a través de las emociones; por ejemplo, la creación de otredad se lleva a cabo cuando se atribuyen sentimientos a otros, o cuando se transforma a otros en objetos de sentimiento. Al hacer tales afirmaciones, me baso en una larga historia de estudios críticos sobre la negritud y la raza, que cuestionan el modelo de la raza como un atributo corporal mediante el examen de discursos sobre la racialización en términos de creación de otredad (hooks 1989; Lorde 1984; Said 1978; Fanon 1986; Bhabha 1994).

[5] Podemos suponer que en la retórica del gobierno británico, la nación no se imagina como blanca del mismo modo que se hace en el Frente Nacional Británico, sobre todo tomando en cuenta que oficialmente se apoya una política de multiculturalismo. Habría que reconocer las diferencias entre fascismo y neoliberalismo, pero no hay por qué suponer que la diferencia es absoluta. Como argumentaré en el capítulo 6, dentro del multiculturalismo la nación todavía se construye como "blanca", en tanto la blancura se reimagina como el imperativo de amar la diferencia ("blancura híbrida").

o "ruda". El uso de metáforas referentes a la "blandura" y la "dureza" nos muestra cómo las emociones se vuelven atributos de los colectivos, que se construyen como "siendo" en tanto están "sintiendo". Dichos atributos están generizados, por supuesto: el cuerpo nacional blando es un cuerpo feminizado al que "penetran" o "invaden" otros.

Es significativo que la palabra "pasión" y la palabra "pasivo/a" compartan la misma raíz latina, *passio*, que significa "sufrimiento". Ser pasiva quiere decir que se actúa en nuestro nombre, como una negación que ya se siente como un sufrimiento. El temor a la pasividad está ligado al temor de la emotividad, en donde la debilidad se define en términos de una tendencia a ser moldeada por otros. La blandura se narra como una proclividad a ser herida. La asociación entre pasión y pasividad es ilustrativa. Funciona como un recordatorio de cómo la "emoción" ha sido considerada "inferior" a las facultades del pensamiento y la razón. Ser emotiva quiere decir que el propio juicio se ve afectado: significa ser reactiva y no activa, dependiente en vez de autónoma. Las filósofas feministas nos han mostrado cómo la subordinación de las emociones también funciona para subordinar lo femenino y el cuerpo (Spelman 1989; Jaggar 1996). Las emociones están vinculadas a las mujeres, a quienes se representa como "más cercanas" a la naturaleza, gobernadas por los apetitos, y menos capaces de trascender el cuerpo a través del pensamiento, la voluntad y el juicio.

Este lenguaje nos deja ver que el pensamiento evolucionista ha sido crucial para la manera en que se comprenden las emociones: se narran como un signo de "nuestra" prehistoria y de la manera en que persiste lo primitivo en el presente. El modelo darwiniano de las emociones sugiere que estas no solo están "por debajo" sino "por detrás" del hombre/humano, como una señal de una época antigua y más primitiva. Como dice Darwin:

> Ciertas expresiones de la vida humana, los cabellos erizándose bajo la influencia de un terror extremo, los dientes descubriéndose en lo fuerte de la rabia, son casi inexplicables si no se admite que el hombre vivió en

> otro tiempo en una condición muy inferior y vecina a la bestialidad (1904: 13-14).[6]

Este modelo evolutivo nos permite volver al "riesgo" de las emociones planteadas como una característica nacional mediante la atribución de la "blandura". El riesgo, para la nación y para el sujeto nacional, de ser "mano blanda", no es solo el riesgo de volverse femenina, sino también de volverse "menos blanca", al permitir que aquellos a los que se reconoce como racialmente otros penetren la superficie del cuerpo. Dentro de tal narrativa, volverse menos blanca implicaría ir hacia atrás en el tiempo, de modo que una llegaría a asemejarse a una forma de vida social más primitiva, o "a una condición muy inferior y vecina a la bestialidad".

La jerarquía entre emoción y pensamiento/razón queda desplazada, por supuesto, por una jerarquía entre las emociones: algunas son "elevadas" como señales de refinamiento, mientras que otras son "más bajas" como señales de debilidad. La historia de la evolución se narra no solo como la historia del triunfo de la razón, sino de la capacidad de controlar las emociones y de experimentar aquellas que son "apropiadas" en diferentes momentos y lugares (Elias 1978). En la cultura contemporánea, las emociones incluso se pueden representar como buenas o mejores que el pensamiento, pero solo mientras se re-presenten como una forma de inteligencia, como "herramientas" que pueden ser usadas por los sujetos en su proyecto de vida y mejoramiento laboral (Goleman 1995). Si se cultivan las buenas emociones, y se trabaja en ellas y en pos de ellas, entonces se verán definidas frente a las emociones no cultivadas o descontroladas que frustran la formación del yo competente. Aquellos que son "otros" para mí o para nosotros, o aquellos que amenazan convertirnos en otro, son fuente de un mal sentimiento en este modelo de inteligencia emocional. No es complicado ver cómo las emociones están entreveradas con el afianzamiento de la jerarquía social: se convierten en atributos de los cuerpos en tanto transforman lo que es "más bajo" o "más elevado" en aspectos corporales.

[6] Traducción de Eusebio Heras: Carlos Darwin, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, t. 1, F. Sempere y Cía. Editores, Valencia, 1872, p. 18.

De manera que afirmar que un sujeto o colectivo *es* emotivo implica una clara dependencia de las relaciones de poder, que dotan a "otros" de significado y valor. En este libro no quiero pensar sobre la emotividad como una característica de los cuerpos, ya sean individuales o colectivos. De hecho, quiero reflexionar sobre los procesos mediante los cuales "ser emotivo" llega a verse como una característica de ciertos cuerpos y no de otros. Para poder hacer esto, necesitamos considerar la manera en que operan las emociones para "hacer" y "moldear" los cuerpos como formas de acción, que incluyen también las orientaciones hacia los demás. Las emociones, según el Frente Nacional Británico, pueden representar un peligro para el cuerpo nacional que se muestra como blando. Pero la narrativa en sí misma es emotiva: leer a los otros como falsos es una reacción ante su presencia. *La dureza no es la ausencia de emoción, sino una orientación emocional diferente hacia los otros.* El cuerpo blanco duro se ve moldeado por sus reacciones: la rabia en contra de los otros aparece como un cuerpo que se mantiene alejado o mantiene su distancia de los otros. No tendríamos que buscar emociones "en" los cuerpos blandos.[7] Las emociones moldean las superficies mismas de los cuerpos, que toman forma a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones de acercamiento o alejamiento de los otros. En términos de Spinoza, las emociones moldean lo que los cuerpos pueden hacer, como "las modificaciones del cuerpo mediante las cuales el poder de acción sobre el cuerpo aumenta o disminuye" (1959: 85).

Así que en vez de preguntar "¿qué son las emociones?", preguntaré, "¿qué hacen las emociones?". Al plantear esta interrogante, no ofrezco una teoría única de la emoción o un recuento del trabajo que realizan las emociones. En vez de ello, rastreo la manera en que circulan las emociones entre cuerpos, analizando cómo se "pegan" y cómo se mueven. En esta introducción, mi tarea será

[7] Tampoco deberíamos buscar emociones solo cuando se ha hecho la atribución de "ser emotivo". Lo que se plantea como "sin emociones" también las involucra, como maneras de responder a los objetos y a otros. No voy a equiparar la emocionalidad con la feminidad. Véase Campbell (1994) para una importante crítica sobre la forma en que se "menosprecia" a las mujeres cuando se las juzga como "emotivas".

situar mi recuento de la "política cultural" de la emoción dentro de un marco muy parcial de la historia del pensamiento sobre las emociones. No ofrezco una reseña completa de esta historia, sería una tarea imposible.[8] Es importante señalar aquí que incluso si las emociones han estado subordinadas a otras facultades, se han mantenido en el centro de la historia intelectual. Como lectora de esta historia, me ha agobiado la manera en que las emociones han sido un escollo para los filósofos, teóricos culturales, psicólogos, sociólogos, así como para los estudiosos de una serie de disciplinas más. No es sorprendente: lo que se relega a los márgenes está con frecuencia, como sabemos a partir de la deconstrucción, justo en el centro del pensamiento mismo. Frente a esta historia, mi tarea es modesta: mostrar cómo se ha formado mi pensamiento debido a mi contacto con el trabajo sobre emociones.

Emociones y objetos

Una manera de reflexionar acerca de esta historia del pensamiento sobre las emociones es considerar el debate sobre la relación entre emoción, sensación corporal y cognición.[9] Puede decirse que las teorías de la emoción se "dividen" en dos, dependiendo de si las emociones se vinculan principalmente a las sensaciones corporales o a la cognición. El primer punto de vista se atribuye generalmente a Descartes y David Hume. El trabajo de William James también lo representaría bien, con la siguiente afirmación: "Los cambios corporales vienen directamente en seguida de la percepción del estímulo ... y nuestra sensación de los mismos cambios a medida que ocurren es la emoción" (1890: 449). La emoción es la

[8] Puedo sugerir los siguientes textos que para mí fueron útiles. Para una antología interdisciplinaria sobre las emociones, ver Lewis y Haviland 1993. Para un enfoque interdisciplinario de las emociones, ver Lupton 1998. Para una revisión de enfoques psicológicos, ver Strongman 2003. Para antologías sociológicas sobre emociones, ver Kemper 1990 y Bendelow y Williams 1998. Para una antología filosófica, ver Solomon 2003. Y para un enfoque histórico del tema, ver Reddy 2001.

[9] El análisis que hago en este párrafo simplifica el debate en aras de la discusión. Tendría que reconocer que el significado de cada uno de estos términos cruciales —sensación, emoción, afecto, cognición y percepción— está en disputa tanto entre las disciplinas como al interior de las mismas.

sensación de cambio corporal. La inmediatez de "es" sugiere que las emociones no involucran procesos de pensamiento, atribución o evaluación: sentimos temor, por ejemplo, *porque* nuestro corazón late apresurado, nuestra piel suda.

La visión cognitiva estaría representada por Aristóteles y por una serie de pensadores que lo siguen (Nussbaum 2001: 10). Estos teóricos sugieren que las emociones involucran valoraciones, juicios, actitudes o una "manera específica de aprehender el mundo" (Sartre 1962: 9), que son irreductibles a las sensaciones corporales. Algunos teóricos han descrito las emociones como juicios (Solomon 1995), mientras que otros señalan que implican juicios: la emoción de la ira, por ejemplo, implica el juicio de que algo está mal, aunque podemos equivocarnos al juzgar (Spelman 1989: 266). Por supuesto, muchos teóricos sugieren que las emociones involucran sensaciones o sentimientos corporales así como formas de cognición. Pero como ha sugerido Alison M. Jaggar, el deslizamiento hacia un enfoque más cognitivo casi siempre ha sido a expensas de la atención a las sensaciones corporales (Spelman 1989: 170). O cuando la teoría sobre las emociones afirma que implican cognición y sensación, esta última tiende a ser presentada como diferentes aspectos de la emoción (Jaggar 1996: 170).

Para comenzar a repensar la relación entre sensación corporal, emoción y juicio podemos acudir a *Las pasiones del alma* de Descartes. A pesar de que este pequeño libro puede estar lleno de distinciones problemáticas entre la mente y el cuerpo, sus observaciones sobre las emociones son muy sugerentes. Descartes plantea que los objetos no incitan pasiones diversas porque sean diversos, sino por las diversas maneras en las que pueden dañar o ayudarnos (1985: 349). Esta es una aseveración enigmática. Algunos comentaristas han sugerido que Descartes argumenta que las emociones pueden reducirse a sensaciones en tanto son causadas por objetos (Brentano 2003: 161; Greenspan 2003: 265). Pero el filósofo ofrece una crítica a la idea de que los objetos tienen propiedades causales, sugiriendo que los sentimientos que tenemos hacia los objetos no se deben a la naturaleza de los mismos. En vez de ello, los sentimientos toman la "forma" del contacto que tenemos con los objetos (cap. 1). De acuerdo con él, no amamos y

odiamos porque los objetos sean buenos o malos, sino porque parecen ser "benéficos" o "dañinos" (Descartes 1985: 350). Que yo perciba algo como benéfico o dañino claramente depende del modo en que me veo afectado por ello. Esta dependencia abre un hueco en la determinación del sentimiento: considerar que algo es benéfico o dañino implica que ha habido pensamiento y evaluación, al mismo tiempo que se ha "sentido" con el cuerpo. El proceso de atribuir a un objeto el ser o no benéfico o dañino, que puede traducirse en bueno o malo, implica claramente que leemos de una cierta manera el contacto que tenemos con los objetos. Como argumento en el capítulo 1, si sentimos algo como bueno o malo *ya* se está hablando de un proceso de lectura, que se dio con la atribución de significado. El contacto involucra al sujeto, así como a las historias que vienen antes del sujeto. Si las emociones adquieren forma mediante el contacto con objetos, y no son causadas por ellos, entonces las emociones no están simplemente "en" el sujeto o el objeto. Esto no significa que las emociones no se lean como "residentes" en los sujetos u objetos: voy a mostrar cómo los objetos se leen a menudo como la causa de las emociones durante el proceso mismo de adopción de una orientación hacia ellos.

Si el contacto con un objeto genera sentimiento, entonces la emoción y la sensación no pueden separarse fácilmente. Una manera común de describir la relación entre ellos es como una forma de compañía: el placer y el dolor se vuelven compañeros del amor y el odio, por ejemplo, en la formulación de Aristóteles (2003: 6; ver también Spinoza 1959: 85). Esta idea de los "compañeros" no lo explica cabalmente, dada la implicación de que la sensación y la emoción pueden separarse. En vez de ello, quiero proponer que la distinción entre sensación y emoción solo es analítica, y como tal se basa en la premisa de la reificación de un concepto. Podemos reflexionar sobre la palabra "impresión", utilizada por David Hume en su trabajo sobre la emoción (1964: 75). Formarse una impresión puede implicar actos perceptivos y cognitivos, así como una emoción, pero también depende de la manera en que los objetos dejan una impresión en nosotros. Una impresión puede ser un efecto en los sentimientos del sujeto ("ella nos dejó impresionados"). Puede ser una creencia ("tener la impresión"). Puede ser una

imitación o una imagen ("crear una impresión"). O puede ser una marca en la superficie ("dejar una impresión"). *Hay que recordar la "presión" de una impresión,* que nos permite asociar la experiencia de tener una emoción con el efecto mismo de una superficie sobre otra, un efecto que deja su marca o rastro. De modo que no solo tengo una impresión de los otros, sino que también me dejan con una impresión: me impresionan y dejan una impresión en mí. Usaré la idea de "impresión" puesto que me permite evitar las distinciones analíticas entre sensación corporal, emoción y pensamiento como si pudieran ser "experimentados" como ámbitos diferentes de la "experiencia" humana.

Así que ¿cómo nos formamos dichas impresiones? Repensar el lugar del objeto de sentimiento nos permitirá reconsiderar la relación entre sensación y emoción. Dentro de la fenomenología, el distanciamiento de lo que Elizabeth V. Spelman llama el "enfoque bobo" de las emociones (1989: 265) ha implicado un énfasis en la intencionalidad. Las emociones son intencionales en el sentido de que tratan "acerca de" algo: involucran una dirección u orientación hacia un objeto (Parkinson 1995: 8). El "acercadeísmo" de las emociones significa que involucran una postura ante el mundo, o una manera de aprehenderlo. Ahora, quiero poner en diálogo a este modelo del objeto como "acercadeísmo" con el modelo de contacto implícito en Descartes.[10] Las emociones son sobre los objetos, a los que por tanto dan forma, y también se ven moldeadas por el contacto con ellos. Ninguno de estos acercamientos a un objeto supone que el objeto tiene una existencia material; los objetos en los que estoy "involucrada" también pueden ser imaginados (Heller 1979: 12). Por ejemplo, puedo tener un recuerdo de algo y ese recuerdo puede despertar un sentimiento (Pugmire 1998: 7). El recuerdo puede ser el objeto de mi sentimiento en ambos sentidos: el sentimiento adquiere forma por el contacto con el recuerdo, y también implica una orientación hacia lo que se recuerda. De

[10] Solomon argumenta que las emociones son causadas (como reacciones), pero que los objetos de la emoción deben distinguirse de la causa (2003: 228). Yo hago una aseveración distinta, que es posible porque distingo entre el "contacto" y la atribución de causalidad: el objeto con el que tengo contacto es el objeto que me provoca un sentimiento. *El "acercadeísmo" implica una lectura del contacto.*

modo que puedo sentir dolor cuando recuerdo tal o cual cosa, y al recordar tal o cual cosa puedo atribuirle la calidad de doloroso a lo que recuerdo.

Usemos otro ejemplo. El que generalmente se utiliza en la literatura psicológica sobre emociones es el de una niña y un oso.[11] La niña ve al oso y se asusta. La niña huye. Ahora, el "enfoque bobo" diría que el oso asusta a la niña y que los síntomas corporales del miedo son automáticos (aumento del pulso, sudoración, etc.). Los modelos funcionalistas de la emoción, que se basan en la teoría evolutiva, podrían decir que el miedo tiene una función: proteger a la niña del peligro, permitir la supervivencia. El miedo en esta situación podría ser una *reacción instintiva* que ha promovido una adaptación exitosa y por tanto la selección.[12] El miedo también sería una acción; incluso sería algo "acerca de" lo que lleva a la niña a actuar.[13] Pero la historia, incluso esquemáticamente, no es tan

[11] Esta es una "escena primaria" en la psicología de las emociones (para una revisión reciente de esta literatura ver Strongman 2003). El hecho de que el sujeto de la historia sea una niña es crucial; la figura de la niña hace un trabajo importante. "La niña" ocupa el lugar de "el sujeto que todavía no es", cuyas emociones tal vez nos permitan diferenciar entre lo que es aprendido y lo que es innato. Para esta escena primaria es vital el investimiento en la "inocencia" de la niña. Véase Castañeda (2002) para una lectura excelente sobre la manera en que se produce la figura del/a "niño/a" en la teoría.

[12] Mi crítica a la "visión boba" de las emociones, que parte del trabajo de Alison Jaggar (1996) y Elizabeth V. Spelman (1989), es también una crítica a la suposición de que las emociones son innatas o biológicas. He evitado colocarme en el debate sobre el determinismo biológico y el construccionismo cultural o social, porque plantear el debate en estos términos habría delimitado el campo al crear oposiciones falsas (alineando lo biológico con lo que es fijo, universal y dado, y lo cultural con lo que es temporal, relativo y construido). Argumentaría que las emociones involucran la materialización de los cuerpos y, por consiguiente, muestran la inestabilidad de "lo biológico" y "lo cultural" como maneras de entender el cuerpo. Véase Wilson (1999) para un recuento interesante de la importancia de lo biológico en la comprensión de las emociones. Aunque ofrezco un enfoque diferente, que no identifica "lo biológico" o "lo cultural" como esferas separadas, estoy de acuerdo en subrayar la importancia de las dimensiones corporales de las emociones, que Wilson elabora mediante una lectura cuidadosa del modelo freudiano del papel de la complacencia somática en la histeria.

[13] En este sentido, los enfoques funcionalistas compartirían mi preferencia por la pregunta "¿qué hacen las emociones?", en vez de "¿qué son las emociones?" (Strongman 2003: 21-37). De acuerdo con estos enfoques, que consideran las emociones en relación con sus efectos fisiológicos, la función del miedo puede ser la huída y, con ella, la supervivencia del organismo individual y de la especie. En mi recuento, no obstante, lo que "hacen" las emociones no se puede reducir a las acciones individuales (aunque las incluyen) y no está gobernado por la lógica de la reproducción de lo humano.

simple. ¿Por qué le tiene miedo la niña al oso? Con seguridad, la niña "ya sabe" que el oso es temible. No toma ella la decisión necesariamente, y tal vez tampoco dependa de experiencias pasadas. Esta podría ser la "primera vez" que se encuentra con un oso y de todos modos huye. Pero ¿de qué está escapando?, ¿qué ve cuando ve al oso? Tenemos la imagen de un oso como un animal al que *hay que temer*, una imagen moldeada por historias culturales y recuerdos. Cuando nos topamos con él, ya tenemos una impresión de los riesgos del encuentro, como una impresión que se siente en la superficie de la piel. Este conocimiento es corporal, ciertamente: puede que la niña no necesite tiempo para pensar antes de escapar. Pero la "inmediatez" de la reacción no es en sí misma señal de una ausencia de mediación. No es que el oso *sea* temible "por sí mismo". Es temible *para* alguien. De modo que el miedo no está en la niña, mucho menos en el oso, sino que se trata de cómo entran en contacto la niña y el oso. Este contacto está moldeado por historias anteriores de contacto, no disponibles en el presente, que posibilitan que el oso sea aprehendido como temible. A pesar de ello, la historia no conduce inevitablemente al mismo final. Otra niña, otro oso, e incluso podríamos tener otra historia.

No es solo que podamos tener una impresión de los osos, sino que "este oso" también nos impresiona y deja una impresión. El miedo moldea las superficies de los cuerpos en relación con los objetos. Las emociones son relacionales: involucran (re)acciones o relaciones de "acercamiento" o "alejamiento" con respecto a dichos objetos. El oso se convierte en el objeto en ambos sentidos: tenemos contacto con un objeto, y una orientación hacia ese objeto. Para ser más específica, el "acercadeísmo" del miedo implica una lectura del contacto: la niña lee el contacto como peligroso, lo que implica aprehender al oso como temible. Podemos notar también que la "lectura", entonces, identifica al oso como la causa del sentimiento. La niña se atemoriza y el oso se vuelve atemorizante: la atribución de sentimiento a un objeto (yo tengo miedo porque tú eres temible) es un efecto del encuentro, que aleja al sujeto del objeto. Las emociones involucran tales formas afectivas de reorientación.

Por supuesto, si en vez de un oso tenemos un caballo, podemos incluso llegar hasta el padre.[14] Si el objeto de sentimiento moldea y es moldeado a la vez por las emociones, entonces el objeto de sentimiento no está nunca simplemente ante el sujeto. La manera en que nos impresiona el objeto puede depender de historias que siguen vivas en tanto ya han dejado sus impresiones. El objeto puede sustituir a otros objetos o estar próximo a ellos. Los sentimientos pueden pegarse a ciertos objetos y resbalarse por otros.[15] En este libro ofrezco un análisis de las economías afectivas, en el que los sentimientos no residen en los sujetos ni en los objetos, sino que son producidos como efectos de la circulación (cap. 2). La circulación de objetos nos permite pensar sobre la "socialidad" de la emoción.

De adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro

¿A qué me refiero con la socialidad de la emoción? Antes de responder, debemos registrar lo que puede parecer muy obvio: el lenguaje cotidiano de la emoción se basa en la presunción de interioridad. Si estuviera pensando en las emociones, seguramente supondría que necesito ver hacia dentro, preguntarme "¿cómo me siento?". Dicho modelo de emoción como interioridad es crucial para la psicología. Es más, el surgimiento de la psicología como una disciplina tuvo consecuencias significativas para las teorías de la emoción: al convertirse en una "lección ejemplar" para la psicología, las emociones se han psicologizado (White 1993: 29). En un

[14] En la lectura que hace Freud sobre el caso del pequeño Hans, el temor a los caballos se interpreta como el desplazamiento del temor al padre (cap. 3).

[15] Puede ser útil comparar mi enfoque sobre la relación entre emociones y objetos con la teoría sobre el afecto de Tomkins (1963). Como han señalado otros autores, la atención que presta Tomkins al afecto en oposición al impulso subraya la "libertad" de la emoción con respecto de objetos específicos (Izard 1977: 52; Sedgwick 2003: 19). También sugiero que las emociones son "libres" en el sentido de que no residen en un objeto, ni son causadas por un objeto. Pero no utilizaré el lenguaje de la "libertad" en este libro. En vez de ello propongo que la asociación entre objetos y emociones es contingente (involucra el contacto), pero que estas asociaciones son "pegajosas". Las emociones se ven moldeadas por el contacto con objetos. La circulación de objetos no se describe como libertad, sino en términos de "pegajosidad", bloqueos y restricciones.

modelo psicológico, yo tengo sentimientos y son míos. Como afirma K.T. Strongman: "Sobre todo, la emoción está internamente centrada en los sentimientos subjetivos" (2003: 3). Puedo expresar mis sentimientos: puedo reír, llorar o mover la cabeza. Una vez que lo que está adentro ha salido, cuando he expresado mis sentimientos de esta manera, entonces también se vuelven tuyos, y tú puedes responder a ellos.[16] Si simpatizas, tal vez tengamos un "sentimiento solidario" (Denzin 1984: 148). Si no entiendes, puede que nos sintamos alienados (Scheff 1994: 3).[17] Aquí la lógica es que yo tengo sentimientos, que *entonces* se mueven hacia afuera, hacia los objetos o los otros, y que incluso pueden retornar a mí. A esto lo llamaré el modelo de las emociones de "adentro hacia afuera".

Al criticar este modelo, me uno a los sociólogos y antropólogos que han argumentado que las emociones no deberían considerarse estados psicológicos, sino prácticas culturales y sociales (Lutz y Abu-Lughod 1990; White 1993: 29; Rosaldo 1984: 138, 141; Hochschild 1983: 5; Kemper 1978: 1; Katz 1999: 2; Williams 2001: 73; Collins 1990: 27). Quiero ofrecer un modelo de socialidad de la emoción que difiera del presentado por las y los anteriores estudiosos, pero esté a la vez basado en ellos. Tomemos el recuento clásico de Durkheim sobre las emociones: propone, en *Las reglas del método sociológico*, que la sociología trata sobre el reconocimiento de la coerción: "La mayoría de nuestras ideas y tendencias no las desarrollamos nosotros sino que nos vienen de fuera. ¿Cómo pueden volverse parte nuestra excepto imponiéndosenos?" (1966: 4).

[16] Mi crítica al modelo de "adentro hacia afuera" es además una crítica implícita al modelo expresivo de las emociones, que supone que las expresiones emocionales comprenden la externalización de un estado sintiente interno, que está dado y delineado (véase Zajonc 1994: 4-5).

[17] Tanto Denzin como Scheff escriben sobre las emociones como formas sociales y no psicológicas. A pesar de ello, ambos usan un modelo "de adentro hacia fuera". El primero sugiere que las emociones son "sentimientos propios" (Denzin 1984: 50-1), aunque se requiere que los demás experimenten el sentimiento. Scheff realiza una explicación muy problemática de la socialidad de las emociones. Las describe en términos del lazo social y plantea que el orgullo implica un "lazo seguro" y la vergüenza un "lazo dañado". Usa la guerra y el divorcio como ejemplos de alienación (v. cap. 5, y la conclusión de este libro, que critica esta idealización del lazo social). El modelo de Scheff no solo idealiza el lazo social, sino que crea un modelo de "lo social" basado en un modelo liberal del yo, como "un ser completo" o "en armonía consigo mismo".

Aquí, el ámbito sociológico se define como la imposición "del afuera" sobre el sujeto individual. Esta demarcación de "lo sociológico" se vuelve una teoría de la emoción como una forma social, y no como la expresión individual de uno mismo. Durkheim considera el surgimiento de la emoción en las multitudes, sugiriendo que dichos "movimientos intensos" de sentimientos "no se originan en ninguna de estas conciencias individuales particulares" (1966: 4). El individuo no es ya el origen del sentimiento; el sentimiento mismo viene de fuera. El trabajo posterior de Durkheim sobre la religión plantea que dichos sentimientos no permanecen "afuera". Señala: "Además, esta fuerza nos penetra y se organiza dentro de nosotros; se convierte así en una parte integral de nuestro ser y justo por ese hecho se eleva y magnifica" (1976: 209). Para Durkheim, entonces, la emoción no es lo que proviene del cuerpo individual, sino lo que mantiene unido o ligado al cuerpo social (Collins 1990: 27).

Este argumento sobre la socialidad de las emociones adopta una forma similar al psicológico, aunque con un cambio de dirección obvio. El modelo "de adentro hacia afuera" se ha convertido en un modelo de "afuera hacia adentro". Ambos dan por sentada la objetividad de la distinción entre el adentro y el afuera, lo individual y lo social, y el "yo" y el "nosotros". En vez de entender las emociones como algo que viene de dentro y se mueve hacia fuera, se supone que las emociones *vienen de afuera y se mueven hacia dentro.* Este modelo de "afuera hacia adentro" también se encuentra en los enfoques de la "psicología de las multitudes", en la que se supone que la multitud *tiene* sentimientos, y que el individuo es absorbido por la masa al sentir los sentimientos de ésta como propios. Como señala Graham Little: "Las emociones también fluyen hacia el otro lado: a veces comienzan 'allá afuera' —y la muerte de Diana es un ejemplo muy ilustrativo— pero se vinculan con algo nuestro de tal modo que nos sentimos atraídos y nos involucramos personalmente" (1999: 4). El ejemplo de la muerte de Lady Di es útil. Un modelo de afuera hacia adentro podría sugerir que los sentimientos de aflicción existían en la multitud, y solo después fueron retomados por los individuos, una lectura que ha llevado a

acusaciones de que dicha aflicción no era auténtica, una señal de que se vive un engaño.[18]

De hecho, el modelo "de afuera hacia dentro" es problemático precisamente porque supone que las emociones son algo que "tenemos". La multitud se convierte en el individuo, el que "tiene sentimientos". Los sentimientos se vuelven una forma de presencia social en vez de autopresencia. En mi modelo de la socialidad de las emociones, planteo que estas crean el efecto mismo de las superficies y límites que nos permiten distinguir un adentro y un afuera en primer lugar. Así que las emociones no son simplemente algo que "yo" o "nosotros" tenemos, más bien, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el "yo" y el "nosotros" se ven moldeados por —e incluso toman la forma de— el contacto con los otros. Para volver a mi argumento de la sección previa, las superficies de los cuerpos "salen a la superficie" como efecto de las impresiones que otros dejan. Mostraré cómo las superficies de los cuerpos colectivos e individuales adquieren forma a través de dichas impresiones. Al sugerir que las emociones crean el efecto de un afuera y un adentro, no estoy simplemente afirmando que son psicológicas *y* sociales, individuales *y* colectivas. Mi modelo rechaza la abreviación de la "y". Más bien, sugiero que las emociones son cruciales para la constitución de lo psíquico y lo social como objetos, un proceso que propone que la "objetividad" de lo psíquico y lo social es un efecto más que una causa.

En otras palabras, las emociones no están ni "en" lo individual ni "en" lo social, sino que producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si

[18] La crítica a la falsedad del duelo por Lady Di quedaba clara en los comentarios públicos realizados en torno a su muerte, como muestra Graham Little (1999) en su análisis de las emociones públicas. Como señala, dichas críticas son asimismo, por implicación, críticas de la feminidad y la histeria, en las que se considera que sobre todo a las mujeres se les ha tomado el pelo. Es importante señalar aquí que "la multitud" es en sí misma un objeto inestable: los primeros trabajos sobre las multitudes las consideran masas que están físicamente copresentes "en la calle". Los trabajos más recientes ya no consideran a "la multitud" como una masa física necesariamente, sino como la percepción de un grupo de gente que se ve afectado por los medios y otras tecnologías de conexión, que permiten "sentir con", sin estar en proximidad física. Para un resumen de los debates sobre la psicología de las multitudes, ver Blackburn y Walkerdine 2002.

fueran objetos. Mi análisis demostrará cómo las emociones crean las superficies y límites que permiten que todo tipo de objetos sean delineados. Los objetos de la emoción adoptan formas como efectos de la circulación. Al sugerir que las emociones circulan, no estoy ofreciendo un modelo de la emoción como contagio (véase Izard 1977: 106). El modelo de contagio emocional, en general influido por el trabajo de Silvan S. Tomkin, es útil porque resalta cómo las emociones no están simplemente localizadas en el individuo, sino que se mueven entre los cuerpos.[19] Después de todo, la palabra "contagio" se deriva de la palabra latina para "contacto". En este modelo, la emoción misma es la que pasa: me siento triste porque tú estás triste; me siento avergonzada por tu vergüenza, y así sucesivamente. Al proponer que las emociones se transmiten de esta manera, el modelo de contagio emocional corre el riesgo de transformar la emoción en una propiedad, como algo que uno tiene, y por lo tanto puede darle a otra persona, como si esto que se da fuera la misma cosa. Podemos señalar que el riesgo no solo es teórico. Yo he vivido varias situaciones sociales en las que he supuesto que otras personas estaban sintiendo lo que yo sentía, y que el sentimiento estaba, por decirlo así, "en la habitación", solo para darme cuenta de que lo que otros sentían era muy diferente. Describiría dichos espacios como "intensos". Están en juego los sentimientos compartidos, y parecen rodearnos, como una pesadez en el aire, o una atmósfera. Pero estos sentimientos no solo *incrementan la tensión*, también están *en tensión*. Por su misma intensidad las emociones implican una comunicación fallida, tanto que incluso cuando tenemos el mismo sentimiento, no necesariamente tenemos la misma relación con este. Dado que no es que los sentimientos compartidos impliquen sentir el mismo sentimiento, o sentir-en-común, sugiero que lo que circula son los objetos de la emoción, y no tanto la emoción como tal. Mi argumento explora cómo es que las emociones se mueven a través del movimiento o circulación de los objetos, que se vuelven "pegajosos", o saturados de afectos, como sitios de tensión personal y social.

[19] Véase Gibbs (2001) para un ejemplo excelente del uso de "contagio emocional" para entender el afecto político.

Después de todo, las emociones se están moviendo, incluso aunque no solo se muevan entre nosotros. Hay que recordar que la palabra "emoción" viene del latín *emovere*, que hace referencia a "mover", "moverse". Por supuesto, las emociones no se tratan solo del movimiento, también son sobre vínculos o sobre lo que nos liga con esto o aquello. La relación entre movimiento y vínculo es instructiva. Lo que nos mueve, lo que nos hace sentir, es también lo que nos mantiene en nuestro sitio, o nos da un lugar para habitar. Por tanto, el movimiento no separa al cuerpo del "donde" en que habita, sino que conecta los cuerpos con otros cuerpos: el vínculo se realiza mediante el movimiento, al verse (con)movido por la proximidad de otros. El movimiento puede afectar a los otros de manera diferente: como sugiero a lo largo de este libro, las emociones pueden implicar "(con)moverse" para algunos, precisamente porque se ha determinado que otros son "poseedores" de ciertas características. La circulación de objetos de la emoción involucra la transformación de los otros en objetos de sentimiento.

Mi argumento sobre la circulación de objetos se basa en el psicoanálisis y el marxismo (v. cap. 2). Considero, por ejemplo, que el sujeto no sabe siempre cómo se siente: el sujeto no está presente para sí mismo y las emociones son efecto de esta división de la experiencia (Terada 2001: 30). Desde Freud, esta falta de presencia para una misma se articula como "el inconsciente". Demostraré, con el psicoanálisis freudiano, cómo se llegan a desplazar los objetos, y consideraré el papel de la represión en los sucesos que llevan a los objetos a convertirse en "pegajosos". Pero también planteo que la falta de presencia no siempre regresa al sujeto, o a la "escena" del trauma (castración), creencia en la que descansa gran parte de la teoría psicoanalítica. Argumento, a partir de Marx, que las emociones se acumulan a lo largo del tiempo, como una forma de valor afectivo (v. cap. 4). Los objetos solo parecen tener tal valor, por el borramiento de estas historias, como historias de producción y trabajo. Pero mientras Marx sugiere que el valor de las cosas borra las emociones (el sufrimiento del cuerpo del obrero no es visible en el producto), yo me centro en la manera en que se

producen las emociones.[20] No es tanto que las emociones terminen borradas, como si ya hubieran estado ahí; lo que se borra son los procesos de producción o "manufactura" de las emociones. En otras palabras, los "sentimientos" se vuelven "fetiches", cualidades que parecen residir en los objetos, solo a través de un borramiento de la historia de su producción y circulación.

Mantener juntas estas tradiciones teóricas diferentes es un desafío.[21] No hay un pegamento, más que no sea un interés por "lo que se pega". De hecho, la pregunta "¿qué (se) pega?" se plantea a lo largo de todo este trabajo. Es un planteamiento de otras preguntas, tal vez más conocidas: ¿ por qué es tan difícil lograr la transformación social? ¿Por qué las relaciones de poder son tan inmanejables y duraderas, incluso cuando se enfrentan a las formas colectivas de resistencia? Este libro intenta responder a dichos interrogantes de manera parcial ofreciendo un recuento sobre la manera en que terminamos investidos en normas sociales. Mi mayor deuda es con el trabajo de las estudiosas feministas y queer que han atendido los modos en que las emociones pueden atarnos a las condiciones mismas de nuestra subordinación (Butler 1997b; Berlant 1997; Brown 1995). Estas estudiosas nos han mostrado cómo las formas sociales (tales como la familia, la heterosexualidad, la nación, incluso la civilización misma) son efectos de la repetición. Como sugiere Judith Butler, los mundos se materializan a través de la repetición de las normas, y así también se produce "el efecto de frontera,

[20] En sus primeros escritos, Marx describe "el sentimiento del hombre" como "afirmaciones realmente ontológicas de su esencia" (Marx 1975: 375). Desde esta visión, la alienación es una forma de distanciamiento: la transformación de la mano de obra en un objeto (la reificación de la mano de obra), por consiguiente, produce un distanciamiento del ámbito real de los sentimientos. Véase Cvetkovich (1992) para una lectura de Marx y la emoción.

[21] El desafío es también trabajar transversalmente y entre las disciplinas, muchas de las cuales ahora se han apropiado de las emociones como una subdisciplina. Es una tarea algo aterradora. Hacer un trabajo interdisciplinario sobre las emociones significa aceptar que no le haremos justicia a todas las historias intelectuales utilizadas por los textos que leemos. Significa aceptar la posibilidad del error, o simplemente equivocarse en algunas cosas. Para mí, este es un riesgo necesario. Las emociones no se corresponden con objetos disciplinarios (lo social, lo cultural, lo histórico, etc.), y seguir la pista del trabajo de las emociones significa cruzar los límites de las disciplinas.

permanencia y superficie" (1993: 9).[22] Dichas normas aparecen como formas de vida solo debido al encubrimiento del trabajo de esta repetición. Las estudiosas feministas y queer nos han mostrado que las emociones "importan" para la política; las emociones nos muestran cómo el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y de los mundos también. Así que de cierto modo, sí, al trazarlo, estamos "sintiendo nuestro camino".

Este análisis sobre la manera en que "sentimos nuestro camino" aborda la emoción como una forma de política cultural o construcción del mundo. Mi argumento sobre la política cultural de las emociones se desarrolla no solo como una crítica a la psicologización y privatización de las emociones,[23] sino también como una crítica a un modelo de estructura social que desatiende las intensidades emocionales, lo que posibilita que dichas estructuras se reifiquen como formas de ser. La atención a las emociones nos permite abordar la pregunta sobre la manera en que los sujetos se involucran emocionalmente en estructuras particulares de modo tal que su desaparición se vive como una muerte en vida. Podemos ver cómo funciona este investimiento en el epígrafe de este capítulo: la nación se convierte en el objeto de amor precisamente al asociar la proximidad de los otros con pérdida, herida y robo (ver también cap. 6). El Frente Nacional Británico incluso asocia la presencia de otros no blancos con la muerte: "Gran Bretaña está Muriendo: ¿cuánto tiempo te vas a quedar solo mirando?".[24] Convertirse en el "tú" al que se dirige la narrativa es sentir rabia en contra de aquellos que amenazan no solo con llevarse las "prestaciones sociales" de la nación, sino también destruir "la nación", lo que señalaría el fin de la vida misma. Las emociones proporcionan un guión: tú te conviertes en el "tú" si aceptas la invitación a alinearte con la nación y en contra de esos otros que amenazan con llevársela.

[22] Traducción de Alcira Bixio, Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 28. (N. de la T.)

[23] Las emociones se relegan al ámbito privado, lo que encubre su dimensión pública y su papel en el ordenamiento de la vida social. Para un análisis excelente sobre el carácter público de las emociones, ver Berlant 1997.

[24] "Los ingleses sufren por leyes hechas por extranjeros-La flama": <http://www.nfne.co.uk/alienlaws.html>. Consultado el 12 de enero de 2004. Véase <http://theflameuk.com/? p=552>. Consultado el 11 de marzo de 2013. (N. de la T.)

La emocionalidad de los textos

Pero hay más todavía. Para ser una obra sobre las emociones, que argumenta que las emociones no pueden separarse de las sensaciones corporales, este libro tal vez parezca estar demasiado orientado hacia los textos.[25] Propongo lecturas minuciosas de los textos, con un énfasis particular en la metonimia y la metáfora: mi argumento sugiere que las "figuras retóricas" son cruciales para la emocionalidad de los textos. En particular, analizo cómo diferentes "figuras" quedan pegadas unas a otras, y como pegarse depende de historias pasadas de asociación que en general "funcionan" mediante el encubrimiento. La emocionalidad de los textos es una manera de describir cómo se están "moviendo" o cómo generan efectos.

También consideraré la emocionalidad de los textos en términos de la manera en que nombran o actúan ciertas emociones. Nombrar las emociones a menudo implica diferenciar entre el sujeto y el objeto de sentimiento. Cuando nombramos una emoción no estamos únicamente nombrando algo que existe "aquí dentro". Así que un texto puede afirmar "la nación se duele". Haríamos una pausa aquí, por supuesto, para sugerir que está funcionando el modelo de emoción "de adentro hacia afuera/de afuera hacia adentro": la nación se vuelve "como el individuo", un sujeto que siente, o un sujeto que "tiene sentimientos". Pero también tendríamos que pre-

[25] Puede ser tentador contrastar este modelo de "la emocionalidad de los textos" con investigaciones sociológicas, antropológicas o psicológicas que implican entrevistar a la gente sobre sus vidas emocionales. Un buen ejemplo de este tipo de trabajo es Katz (1999). La diferencia entre mi investigación y el trabajo basado en entrevistas no es que yo esté leyendo textos. Es importante anotar que entrevistar a personas sobre sus emociones también involucra textos: aquí se alienta a los entrevistados a hablar ante un entrevistador ("la entrevista"), como una forma de habla que se traduce o "transcribe" a un texto escrito; el investigador se convierte entonces en el lector del texto y escritor de otro texto sobre el texto. La diferencia entre mi investigación y una basada en entrevistas se halla en la naturaleza distinta de los textos que se generan; los que yo leo ya existen "allá afuera" y son públicos, en vez de generarse a partir de la investigación misma. Mi punto de vista es que la investigación sobre emociones debería involucrar las diversas maneras en que funcionan las emociones, ya sea en la cultura pública o en la vida cotidiana, y esto significa trabajar con una serie de materiales diferentes que podemos describir de distintas maneras (como textos, datos, información). Tenemos que evitar pensar que las emociones están "en" los materiales que reunimos (lo que transformaría la emoción en una propiedad), sino pensar más en lo que "hacen" los materiales, cómo trabajan a través de las emociones para generar efectos.

guntar: *¿qué pasa cuando decimos que la nación se duele?* Tal aseveración considera que la nación tiene un sentimiento (la nación es el sujeto del sentimiento), y que además produce a la nación como objeto de "nuestro sentimiento" (tal vez nos dolamos por la nación). El sentimiento existe antes de la expresión, y se vuelve "real" como un efecto, dando forma a diferentes tipos de acciones y orientaciones. Decir "la nación se duele" es generar a la nación, *como si fuera un sujeto en duelo.* La "nación" se convierte en un "objeto de sentimiento" compartido mediante la "orientación" que se toma hacia él. Como tal, las emociones son performativas (v. cap. 4) e incluyen actos de habla (v. cap. 5) que dependen de historias pasadas, a la vez que generan efectos.

Cuando hablamos sobre el desplazamiento entre los objetos de la emoción, también tenemos que considerar la circulación de palabras que refieren a la emoción. Por ejemplo, la palabra "dolerse" puede vincularse a ciertos sujetos (algunos cuerpos representan a la nación en duelo más que otros), a ciertos objetos (algunas pérdidas pueden contar como pérdidas para la nación más que otras). La palabra "dolerse" puede asociarse a otras palabras para emociones: ira, odio, amor. Reemplazar una palabra para una emoción con otra palabra produce una narrativa. Nuestro amor puede crear la condición para nuestro dolor, nuestra pérdida podría convertirse en la condición para nuestro odio, y así sucesivamente (ver cap. 6). La emoción hace su trabajo "leyendo" al objeto: por ejemplo, se podría leer a otros como la razón para la pérdida del objeto de amor, una lectura que convierte fácilmente los sentimientos de duelo en sentimientos de odio (v. cap. 7).

De modo que no discuto la emoción como algo que está "en" los textos, sino como efectos del mismo nombrar las emociones,[26]

[26] Hay que señalar que las palabras que nombran una emoción específica no tienen que usarse para que los textos sean legibles en términos de esa emoción. La calidad pública de las emociones significa que aprendemos a reconocer sus signos, que pueden incluir acciones, gestos, entonación. Así que mi epígrafe no tenía que nombrar su rabia: la declaración "rechaza" la presencia de otros de una manera física, y nombra esa presencia como una herida: es en sí una actuación de la rabia. El capítulo 4, en particular, sobre la repugnancia, explora cómo las palabras pueden involucrar formas de acción, mostrando cómo las expresiones de repugnancia son actos físicos en los que se retrocede para alejarse de los cuerpos extraños.

lo que generalmente funciona mediante las atribuciones de causalidad. Las diferentes palabras que refieren a la emoción hacen cosas diferentes, precisamente porque incluyen orientaciones específicas hacia los objetos que se identifican como su causa. Como tal, mi archivo está lleno de palabras. Pero no solamente se separa a las palabras de los cuerpos o de otros signos de vida. Sugiero que el trabajo de la emoción involucra que ciertos signos "queden pegados" a ciertos cuerpos: por ejemplo, cuando otros se vuelven "odiosos", entonces se dirigen acciones de "odio" hacia ellos (v. cap. 2). Tal vez mi archivo no es "un archivo de sentimientos" para usar la hermosa expresión de Ann Cvetkovich. El método de Cvetkovich involucra "una exploración de textos culturales como depósitos de sentimientos y emociones" (2003b: 7). Los sentimientos no están "en" mi archivo de la misma manera. Más bien, rastreo cómo circulan y generan efectos las palabras que nombran sentimientos y objetos de sentimientos: cómo se mueven, se pegan y se deslizan. Nosotros nos movemos, pegamos y deslizamos con ellas.

Los textos que leo circulan en el dominio público, e incluyen sitios de Internet, informes gubernamentales, discursos políticos y artículos periodísticos. Aunque el libro incluye lecturas detalladas de dichos textos, no es "sobre" esos textos. No aparecen solo como textos en mi lectura. Es claro que he escogido estos y no otros; evocan lo que podríamos llamar "casos". Mi elección de textos está conformada por tres casos: la reconciliación en Australia (caps. 1 y 5 sobre dolor y vergüenza); respuestas al terrorismo internacional (caps. 3 y 4 sobre miedo y repugnancia), y asilo e inmigración en el Reino Unido (caps. 2 y 6 sobre amor y odio). Cada uno de estos casos nos muestra el carácter muy público de las emociones, y el carácter emotivo de las audiencias.[27] Además, son casos en los que estoy involucrada, que me importan, en mi contacto con el mundo.

[27] Pero igual que argumento que no deberíamos buscar emociones en cuerpos suaves, también plantearía que no deberíamos suponer que los públicos emocionales son un tipo particular de público, pues no son solo públicos que muestran emociones de maneras que reconocemos como emocionales. Así que, por ejemplo, no es que los públicos se vuelvan emocionales cuando los políticos lloran o "expresan sus sentimientos". Los públicos organizados alrededor de los valores del pensamiento o la razón, o incluso la "dureza" o el desapego, también incluyen orientaciones emocionales hacia los objetos y los otros.

Nombrar el archivo propio es un asunto peligroso; puede sugerir que estos textos "van" juntos, y que esta correspondencia es marca de la presencia propia. Lo que ofrezco es un modelo del archivo no como una transformación del yo en una reunión de textos, sino como una "zona de contacto". Un archivo es efecto de múltiples formas de contacto, incluyendo las institucionales (con bibliotecas, libros, sitios de Internet), así como formas cotidianas de contacto (con amigos, familias, otros). Algunas formas de contacto se presentan y autorizan a través de la escritura (y están enlistadas en las referencias), mientras que otras formas de contacto no van a estar, serán borradas, aunque pueden dejar su huella. En mi escritura aparecen algunas formas de contacto cotidianas: algunas historias que tal vez parezcan personales, incluso sobre mis "sentimientos". Al hacer "escritura de contacto" o escribir sobre el contacto, no solo entretejo lo personal y lo público, lo individual y lo social, sino que muestro las maneras en las que estos ámbitos adquieren forma a través de los demás, o incluso cómo se dan forma uno a otro. Así que no es que mis "sentimientos" estén en la escritura, aunque por toda mi escritura están regadas historias de cómo mi contacto con los demás me da forma.[28]

El libro tiene una forma propia, por supuesto. No adquiere la forma que le darían cada uno de los casos, como si pudieran transformarse en objetos o momentos de la secuencia de una narrativa. En vez de ello, he tomado diferentes emociones como puntos de entrada. Aunque cuestiono la idea de que "hay" diferentes emociones "aquí adentro" o "allá afuera", también quiero explorar la manera en que darle nombre a las emociones implica diferentes orientaciones hacia los objetos que construyen. En este sentido, las emociones pueden no tener un referente, pero nombrar una emoción tiene efectos que podemos describir como referenciales. Así que cada capítulo toma una emoción diferente como punto de partida, o de entrada, y no "termina" con la emoción, sino con el trabajo que hace.

[28] Agradezco a Mimi Sheller por alentarme a repensar la naturaleza personal del archivo.

El libro comienza con el dolor, que generalmente se describe como una sensación corporal. Comienzo aquí con el objeto de mostrar cómo incluso los sentimientos que son inmediatos, y que pueden involucrar una "lesión" en la superficie de la piel, no son solamente sentimientos que una tiene, sino sentimientos que abren el cuerpo a otros. Mi análisis introduce el concepto de "intensificación" para mostrar cómo el dolor crea la impresión de una superficie corporal. También considero cómo el dolor puede moldear los mundos como cuerpos, a través de la manera en que las historias sobre el dolor circulan en el ámbito público, refiriéndome específicamente al informe sobre la generación robada de Australia, *Bringing them Home*. El segundo capítulo trata sobre el odio, explora cómo el sentimiento de haber sido perjudicado se convierte en odio hacia los demás, a quienes se lee como causantes de "nuestra herida". Al examinar esta transformación, considero la forma en que circula el odio a través de signos e introduzco el concepto de "economías afectivas". Muestro cómo funciona el odio al pegar las "figuras de odio", juntarlas y transformarlas en una amenaza común, en los discursos sobre asilo y migración. Mi análisis examina cómo los crímenes de odio funcionan en la ley, y se pregunta cómo afecta el lenguaje de odio a aquellos designados como objeto de éste.

Los siguientes cuatro capítulos buscan refinar y elaborar estos conceptos sobre las emociones en la corporización y el lenguaje, mostrando el modo en que el miedo, la repugnancia, la vergüenza y el amor funcionan como diferentes tipos de orientaciones hacia los objetos y los otros, lo que moldea tanto los cuerpos individuales como los colectivos. En el capítulo 3, muestro cómo el miedo se atribuye a los cuerpos de los otros, y cómo la posibilidad de que el objeto de miedo pase a nuestro lado incrementa dicha emoción. Mi análisis examina la política espacial del miedo y la manera en que este restringe la movilidad de algunos, mientras amplía la de otros. Las respuestas al terrorismo funcionan como "una economía del miedo", en la que se asocia la figura del terrorista con algunos cuerpos (y no con otros), al mismo tiempo que el terrorista "podría ser" cualquiera o estar en cualquier lado. En el capítulo 4,

analizo el modo en que la repugnancia produce "lo repugnante", como los cuerpos que debieran ser expulsados de la comunidad. Trabajo con un modelo de la repugnancia como "pegajosidad" y sugiero que esta emoción da forma a los cuerpos de una comunidad de personas que siente repugnancia a través de la manera en que hace que se peguen los objetos. Mi análisis examina los actos de habla, que aseveran "¡eso es repugnante!", en respuesta al 11 de septiembre, y exploro cómo la cohesión (solidarizarse) demanda adhesión (pegarse a), pero también cómo el objeto de repugnancia puede despegarse.

En los capítulos 5 y 6 sobre la vergüenza y el amor, no solo muestro cómo los objetos de la emoción circulan, sino también cómo se adoptan y absorben como "míos" y "nuestros". En el capítulo 5, analizo el modo en que las expresiones de vergüenza, en los actos de habla de "disculparse", pueden funcionar como una forma de construcción de la nación, en la que lo que es vergonzoso sobre el pasado se tapa con la expresión de la vergüenza misma. Por tanto, la vergüenza puede construir un ideal colectivo, incluso cuando anuncia la imposibilidad de que ese ideal se traslade a la acción. Respecto de la reconciliación en Australia y la demanda de que el gobierno pida perdón por las historias de esclavización y colonización, muestro asimismo la ambivalencia profunda de la vergüenza: exponer las heridas pasadas puede ser una parte crucial de lo que esta puede hacer. En el capítulo 6, examino cómo el amor puede construir un ideal nacional, en el que los otros fracasan. Al considerar cómo el multiculturalismo puede funcionar como un imperativo para amar la diferencia, muestro que el amor puede elevar al sujeto nacional desde el momento en que coloca al narcisismo del otro como la causa del daño y el desorden. El amor es condicional, y las condiciones del amor distinguen entre aquellos que pueden habitar la nación de aquellos que causan desorden. En estos dos capítulos, examino cómo los objetos de las emociones pueden ser "ideales" y el modo en que los cuerpos, incluyendo los cuerpos de las naciones, pueden formarse de acuerdo con la manera en que se aproximen a dichos ideales.

Los últimos dos capítulos se preguntan sobre la manera en que pueden funcionar las emociones en la política feminista y queer,

como una reorientación de nuestra relación con los ideales sociales y con las normas que estos exaltan como aspiraciones sociales. A través de estos capítulos parecen fluir diferentes sentimientos: incomodidad, aflicción, placer, ira, asombro y esperanza. Centrarse en los vínculos como algo crucial para la política queer y feminista es en sí mismo una señal de que la transformación no se trata de la trascendencia: las emociones son "pegajosas", e incluso cuando cuestionamos nuestros investimientos podemos atorarnos. Sin embargo, queda la esperanza, puesto que las cosas pueden despegarse.

Este libro se centra en las emociones. Pero eso no quiere decir que las emociones sean el centro de todo. Las emociones no hacen girar al mundo. Aunque en cierto sentido sí giran. Tal vez, a diferencia de lo que dice el dicho, no todo lo que va, vuelve siempre.[29] Centrarme en las emociones es lo que me permitirá rastrear los efectos desiguales de esta dificultad para retornar.

[29] El dicho en inglés es "What goes round, comes round". (N. de la T.)

1. La contingencia del dolor

> *Minas terrestres*. ¿Qué significa esta palabra para usted? Ensombrecida por las terribles lesiones y las innumerables muertes asociadas con ella, probablemente lo hace sentirse enojado o triste. Estoy seguro de que le van a interesar las historias de éxito que su apoyo constante ha contribuido a lograr...
> *Minas terrestres*. Las minas terrestres están causando dolor y sufrimiento en todo el mundo, y es por eso que Christian Aid está trabajando con socios de todo el planeta para eliminarlas... *Minas terrestres*. ¿Qué significa esta palabra para usted ahora? Espero que sienta una sensación de empoderamiento (Carta de Christian Aid del 9 de junio de 2003).[1]

¿Cómo se introduce el dolor en la política? ¿Cómo moldean el contacto con los otros las experiencias vividas de dolor? El dolor generalmente se ha descrito como privado, incluso una experiencia solitaria, como un sentimiento que yo tengo que los otros no pueden tener, o como un sentimiento que otros tienen y que yo no puedo sentir (Kotarba 1983: 15). Y, sin embargo, el dolor de los otros se evoca continuamente en el discurso público, como algo que requiere una respuesta colectiva e individual. En la cita de arriba de una carta de Christian Aid, el dolor de los otros se presenta primero mediante el uso del término "minas terrestres". El término

[1] Agradezco a Sarah Franklin, quien me dio a conocer esta carta.

no va acompañado de una descripción o historia; se supone que las palabras mismas son suficientes para evocar imágenes de dolor y sufrimiento en quien lee la carta.[2] Es más, el término se repite y de ser "signo" se transforma en el "agente" de las heridas: "las minas terrestres causan dolor y sufrimiento en todo el mundo". Por supuesto, esta expresión contiene una cierta verdad. No obstante, convertir las minas terrestres en la "causa" del dolor y el sufrimiento es detenerse demasiado pronto en la cadena de los sucesos: las minas son ellas mismas efectos de una historia de guerra; fueron colocadas por seres humanos para herir y mutilar a otros seres humanos. La palabra evoca esa historia, pero también la representa, como historia de guerra, sufrimiento e injusticia. Una carta como esta nos muestra cómo el lenguaje del dolor opera a través de signos que relatan historias que incluyen heridas a los cuerpos, al mismo tiempo que ocultan la presencia o "trabajo" de otros cuerpos.

La carta está dirigida a "las amistades" de Christian Aid, quienes ya han hecho donaciones a la organización. Se centra en las emociones de la lectora a quien se interpela como "tú", como quien "probablemente" tiene ciertos sentimientos sobre el sufrimiento y dolor de los otros. Así que "tú" probablemente te sientes "enojada" o "triste". Se presume que la lectora está conmovida por las lesiones de los otros y este movimiento es lo que la lleva a hacer donaciones. En este sentido, la carta no es sobre el otro, sino sobre la lectora: lo que se aborda son los sentimientos de la lectora, que son el "tema" de la carta. La "indignación" y la "tristeza" que debería sentir la lectora cuando se enfrenta al dolor de los otros es lo que le permite entrar en una relación con el otro, bajo la premisa de la generosidad en tanto opuesta a la indiferencia. Las emociones negativas de indignación y tristeza se evocan como pertenecientes a la lectora: el dolor de los otros se vuelve "nuestro", una apropiación que transforma, y tal vez incluso neutraliza, su dolor en nuestra tristeza. No es tanto que estemos "con ellos" al sentirnos tristes; los sentimientos negativos aparentemente compartidos no posicionan

[2] En su debido momento examino la manera en que las palabras tienen asociaciones que no requieren explicitarse y son claves para la emocionalidad de la lengua. Analizo términos como "signos pegajosos" en los capítulos 2, 3 y 4.

a la lectora y a la víctima en una relación de equivalencia, o lo que Elizabeth V. Spelman llama co-sufrimiento (1997: 65). Más bien, nos sentimos tristes *acerca de* su sufrimiento, un "acercadeísmo" que asegura que ellos permanecen como el objeto de "nuestro sentimiento". Así que, en un nivel, la lectora, al aceptar el imperativo de sentirse triste por el dolor del otro, se alinea con él. Pero el alineamiento funciona al diferenciar entre la lectora y los otros: sus sentimientos siguen siendo el objeto de "mis sentimientos", mientras que los míos solo pueden aproximarse a la forma de los suyos.

Es ilustrativo que la narrativa de la carta sea esperanzadora. Ciertamente promete mucho. Lo que se promete no es tanto la superación del dolor de los otros, como el empoderamiento de la lectora: "Espero que sienta una sensación de empoderamiento". El dolor del otro se supera, pero no es el objeto de esperanza en la narrativa; más bien la superación del dolor es un medio que le permite a la lectora empoderarse. De modo que la lectora, a quien podemos nombrar de manera inadecuada "la sujeto occidental", se siente mejor después de enterarse de historias individuales de éxito, narradas como la superación del dolor y la recuperación de la comunidad que ahora pueden sanar. Estas historias son sobre las vidas de individuos que se han salvado: "Chamreun es sobreviviente de una explosión de una mina terrestre y, habiendo perdido una pierna, está definitivamente decidido a hacer de su comunidad un lugar más seguro para vivir". Las historias de valor, de la superación del dolor, son realmente conmovedoras. Pero es interesante que el agente de las historias no es el otro, sino la organización de beneficiencia, alineada aquí con la lectora: su "apoyo continuo" ha "ayudado a lograr" que sucedan estas historias de éxito. Por tanto, la narrativa de la carta termina con el "empoderamiento" de la lectora. El término "minas terrestres", se sugiere, hace que "usted" ahora sienta una sensación de empoderamiento, en vez de indignación o tristeza.

Esta carta y los discursos de compasión caritativos nos muestran de manera amplia que las historias de dolor involucran relaciones complejas de poder. Como señala Elizabeth V. Spelman en *Fruits of Sorrow*, "la compasión, como otras formas de cuidado, puede también reforzar los patrones mismos de subordinación económica y

política responsables de dicho sufrimiento" (1997: 7). En la carta, la lectora se ve empoderada a través de un desvío hacia la indignación y la tristeza por el dolor de los otros. Además se la eleva a una posición de poder sobre los otros: el sujeto que le da al otro es el que está "detrás" de la posibilidad de sobreponerse al dolor. La sobrerrepresentación del dolor de los otros es significativa en tanto fija al otro como el que "tiene" dolor y puede sobreponerse a él solo cuando el sujeto occidental se sienta lo suficientemente conmovido para dar. En esta carta, la generosidad se vuelve una forma de carácter individual y posiblemente incluso nacional; algo que "yo" o "nosotros" poseemos, que se "muestra" en la manera en que nos conmueven los otros. La transformación de la generosidad en un rasgo de carácter implica un fetichismo: se olvida de los dones entregados por otros (véase Diprose 2002), así como de relaciones previas de deuda acumulada a lo largo del tiempo. En este caso, Occidente le da a otros solo en tanto se olvida lo que Occidente ya ha tomado en su *capacidad* misma de dar en un primer lugar. En la carta de Christian Aid, se supone que los sentimientos de dolor y sufrimiento, que en parte son efecto de las relaciones socioeconómicas de violencia y pobreza, se verán aliviados por la misma generosidad permitida por dichas relaciones socioeconómicas. De modo que Occidente toma, después da, *y al momento de dar repite a la vez que oculta el tomar*.

Pero ¿la historia es "acerca de" el dolor, ya sea en la forma de "nuestra tristeza" o del sufrimiento del otro? Mi lectura de esta carta ha implicado leer "reivindicaciones" del dolor, así como de la tristeza y el sufrimiento. Pero ¿qué significa sentir dolor o *tenerlo*? Es complicado hablar sobre la experiencia del dolor. Como plantea Elaine Scarry en su poderoso libro *The Body in Pain*, el dolor no es únicamente un trauma corporal, también se resiste a la lengua y la comunicación o incluso "las hace añicos" (1985: 5). Así que aquello que parece tan evidente —tan ahí, palpitando en su "ahicidad"— también se escapa, se niega a estar simplemente presente en el habla o en discursos testimoniales. Y, no obstante, como hemos visto, la reivindicación del dolor y el sufrimiento a nombre de mí misma u otros se repite en diferentes formas de habla y escritura. Existe una conexión entre la sobrerrepresentación del dolor y la

imposibilidad de representarlo. De modo que, por ejemplo, tal vez no pueda describir "adecuadamente" los sentimientos de dolor y, sin embargo, puedo evocar mi dolor, una y otra vez, como algo que tengo. Es más, puedo repetir las palabras "dolor" o "duele" precisamente dada la dificultad de traducir el sentimiento a un lenguaje descriptivo. Los vocabularios disponibles para describir el dolor, ya sea a través del lenguaje médico que codifica el dolor (ver Burns, Busby y Sawchuk 1999: xii) o a través de la metáfora que crea relaciones de similitud (ver Scarry 1985), no parecen adecuados cuando se vive el sentimiento.

Lo que hacen las reivindicaciones del dolor seguramente está vinculado de algún modo a lo que el dolor le hace a los cuerpos que experimentan el dolor. En vez de suponer que el dolor no puede representarse, este capítulo explora cómo el "trabajo" del dolor y el "lenguaje" del dolor funcionan de maneras específicas y determinadas para producir diferencias entre los cuerpos. Volveré a la pregunta sobre la manera en que el dolor ingresa a la política después de reflexionar sobre las experiencias vividas del dolor.

El dolor sale a la superficie/Las superficies del dolor

Podríamos comenzar por preguntar: ¿qué es el dolor? ¿Qué significa sentir dolor? El dolor generalmente se describe como una sensación o sentimiento (Cowan 1968: 15). Pero, por supuesto, es un tipo particular de sensación. La Asociación Internacional para el Estudio del Dolor ha adoptado la siguiente definición:

> (a) el dolor es subjetivo; (b) el dolor es más complejo que un evento sensorial elemental; (c) la experiencia del dolor incluye asociaciones entre elementos de experiencia sensorial y un estado emocional de aversión, y (d) la atribución de significado a los eventos sensoriales desagradables es una parte intrínseca de la experiencia del dolor (Chapman 1986: 153).

Esta definición subraya cómo el dolor, como una sensación desagradable o negativa, no puede reducirse a la sensación: el modo en que experimentamos el dolor implica la atribución de significado a través de la experiencia, así como asociaciones entre diferentes

tipos de sentimientos negativos o de aversión. De modo que el dolor no es solamente el sentimiento que se corresponde con una lesión corporal. Aunque el dolor puede parecer evidente —todos conocemos nuestro propio dolor, nos quema— la experiencia y el reconocimiento del dolor como dolor involucra formas complejas de asociación entre sensaciones y otros tipos de "estados emocionales".

En el discurso médico se da por sentado que no existe una relación o correspondencia simple entre un estímulo externo y la sensación de dolor (lo que llevó a la elaboración de, por ejemplo, la teoría del umbral del dolor) (ver Melzack y Wall 1996). El dolor no se trata solo como sintomático de una enfermedad o lesión: por ejemplo, el dolor crónico se trata como una condición médica que tiene su propia historia (Kotarba 1983). Hay muchos casos en los que la relación entre la intensidad del dolor y la severidad de la lesión no es proporcional (Melzack y Wall 1996: 1). En el libro de texto clásico sobre el dolor, *The Challenge of Pain*, Melzack y Wall sugieren que el dolor:

> no es simplemente una función de la cantidad de daño corporal. Más bien, la cantidad y calidad del dolor que sentimos están también determinadas por nuestras experiencias previas y lo bien que las recordemos, por nuestra capacidad para entender la causa del dolor y sus consecuencias (1996: 15).

Si el dolor no es solo un efecto del daño experimentado por el cuerpo, entonces ¿cómo podemos entender el dolor?

En vez de considerar cómo se determina el sentimiento de dolor (por las experiencias previas, por ejemplo), podemos mirar lo que *hace* el sentimiento de dolor. La afectividad del dolor es crucial para la formación del cuerpo como una entidad tanto material como vivida. En *El yo y el ello*, Freud sugiere que el yo es "antes que nada un yo corporal" (1964b: 26). De manera crucial, la formación del yo corporal está ligada a la superficie: "no es solo una esencia-superficie, sino él mismo la proyección de una superficie"[3] (1964b: 26). Freud sugiere que el proceso de estableci-

[3] Traducción de José L. Etcheverry, Amorrortu. (N. de la T.)

miento de una superficie depende de la experiencia de sensaciones corporales como el dolor, el cual se describe como una "*percepción externa e interna* que se comporta como una percepción interna aun cuando su fuente esté en el mundo externo" (Freud 1964b: 22, las cursivas son mías). A través de experiencias sensoriales como el dolor llegamos a sentir nuestra piel como una superficie corpórea (véase Prosser 1998: 43), como algo que nos mantiene separados de los otros, y como algo que "media" la relación entre lo interno y lo externo, o el adentro y el afuera.

Sin embargo, esto no significa que el dolor sea *causa* de la formación de la superficie. Una lectura así ontologizaría el dolor (y de hecho las sensaciones de manera más amplia) como aquello que "impulsa" al ser mismo.[4] Más bien, las diferentes superficies se establecen mediante el flujo de sensaciones y sentimientos que *se vuelven* conscientes, como el dolor y el placer. Por ejemplo, digamos que me golpeo un dedo del pie con la mesa. La impresión de la mesa es de negación, deja su huella en la superficie de mi piel y yo respondo con el esperado "auch" y me alejo, gritando palabrotas. A través de estos encuentros dolorosos entre este cuerpo y otros objetos, incluyendo otros cuerpos, las "superficies" se sienten como que "están ahí" en primer lugar. Para ser más precisa, *la impresión de una superficie es un efecto de dichas intensificaciones del sentimiento*. Me percato de que mi cuerpo tiene una superficie solo cuando siento un malestar (punzadas, cólicos), que se transforma en dolor mediante un acto de lectura y reconocimiento ("¡duele!"), que también es un juicio ("¡esto es malo!"). El reconocimiento de

[4] De hecho, el psicoanálisis ofrece una crítica radical del modelo en el que el dolor y el placer se convierten en "estímulos" individuales y sociales. Podemos identificar este modelo como utilitario. Está, por ejemplo, la formulación clásica de Bentham: "la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer. Solo ellos pueden decirnos qué debemos hacer, así como determinar qué vamos a hacer" (cit. en McGill 1967: 122). Cuando hago hincapié en la sensación como fundamento para la emergencia de los cuerpos, no intento convertir el dolor y el placer en "amos soberanos". Lo que planteo es que el dolor y el placer no pueden separarse de la atribución de valor que se da a los objetos, pero que el valor de los objetos no está determinado por las sensaciones. Así que mientras que el dolor y el placer pueden afectar el modo en que los cuerpos se orientan hacia los otros, esto no significa que calculemos el dolor y el placer como si fueran propiedades, como si "tuvieran" o incluso "fueran" un valor.

que una sensación es dolorosa (desde "duele" a "esto es malo" a "aléjate") también involucra la reconstitución del espacio corporal, como la reorientación de la relación corporal con aquello a lo que se atribuye ser la causa del dolor. En este caso, al "sentir" la superficie como hiriente, retiro mi dedo para alejarlo de la superficie de la mesa. Me alejo de lo que siento que es la causa del dolor y se siente como si me alejara del dolor.

Dicho argumento sugiere una relación íntima entre lo que Judith Butler ha llamado "materialización" —"el efecto de frontera, permanencia y superficie" (1993: 9)— y lo que yo llamaría "intensificación". Los cuerpos y los mundos se materializan y toman forma, o se produce el efecto de frontera, superficie y permanencia, a través de la intensificación de las sensaciones de dolor. Decir que los sentimientos son cruciales para la formación de superficies y fronteras es sugerir que lo que "hace" a esas fronteras también las deshace. En otras palabras, lo que nos separa de otros también nos conecta con otros. Esta paradoja está clara si pensamos en la superficie misma de la piel como aquello que parece contenernos y, a la vez, como el lugar en el que otros dejan una i*mpresión* en nosotros. Esta función contradictoria de la piel comienza a tener sentido si desaprendemos la suposición de que la piel está simplemente ya ahí, y comenzamos a pensar en la piel como una superficie que se siente solo cuando está siendo "impresionada", en los encuentros que tenemos con otros. Como dice Roselyne Rey: "A través de su piel —el límite entre el yo y el mundo...— todo ser humano está sujeto a multitud de impresiones" (1995: 5).

Este ascenso a la superficie de los cuerpos involucra la sobredeterminación de la percepción, la emoción y el juicio. Las superficies corporales toman forma a través del reconocimiento o interpretación de sensaciones, que son respuestas a las impresiones de objetos y de otros. No estoy diciendo aquí que las emociones son lo mismo que las sensaciones, sino que la misma intensidad de la percepción a menudo significa un deslizamiento de una hacia otra, una sigue a la otra. De modo que aunque la sensación y la emoción son irreductibles, no pueden simplemente separarse en el nivel

de la experiencia vivida.[5] Las sensaciones están mediadas, a pesar de la inmediatez con la que parecen dejar una impresión sobre nosotras. No solo leemos esos sentimientos, sino que la manera en que se sienten en primer lugar puede estar atada a una historia de lecturas, en el sentido de que el proceso de *reconocimiento* (de este o aquel sentimiento) está ligado con lo que *ya sabemos*. Por ejemplo, la sensación de dolor se ve profundamente afectada por los recuerdos: se puede sentir dolor al acordarse de un trauma pasado, cuando se da un encuentro con el otro. O si uno tiene un dolor, puede buscar en el recuerdo para ver si se ha tenido en el pasado, diferenciando lo extraño de lo conocido. De hecho, incluso antes de empezar mi búsqueda, la sensación puede impresionarme de cierta forma, sin pasar por mi conciencia. Solo más tarde me daré cuenta de que la lesión "duele" *debido a* esto o lo otro. A pesar de que el dolor se describe generalmente como no intencional, no "acerca de" algo, se ve afectado por objetos de percepción que están agrupados como la experiencia corporal previa. Lucy Bending sugiere que aunque el dolor tal vez no sea acerca de algo, de todos modos es "debido a algo", y esta causa involucra actos de atribución, explicación, narración, que funcionan como el objeto del dolor (2000: 86). No se trata solo de que interpretemos nuestro dolor como signo de algo, sino que el dolor que sentimos en primer lugar es un efecto de impresiones pasadas, que a menudo están

[5] Por consiguiente, no concuerdo con la tendencia reciente a separar la sensación o afecto de la emoción, que es lo que claramente hace Massumi (2002). Ciertamente, la experiencia de "tener" una emoción puede ser distinta de las sensaciones e impresiones, que pueden quemar la piel antes de que haya un momento consciente de reconocimiento. Pero este modelo crea una distinción entre reconocimiento consciente y sentimiento "directo", que en sí mismo niega cómo aquello que no se experimenta conscientemente puede verse mediado por experiencias pasadas. Planteo aquí que incluso las respuestas aparentemente directas en realidad están evocando historias pasadas a través de recuerdos corporales y que este proceso no pasa por la conciencia. Puede que las sensaciones no se refieran a un reconocimiento y nombramiento conscientes, pero esto no significa que sean "directas" en el sentido de inmediatas. Es más, las emociones claramente involucran sensaciones: esta distinción analítica entre sensación o afecto y emoción implicaría separar de tajo las emociones y las experiencias vividas de ser y tener un cuerpo. El dolor puede ser un muy buen ejemplo para cuestionar la distinción entre sensación o afecto y emoción: generalmente se ha descrito como ambas, o como una categoría especial entre sensación y emoción. Véase Trigg (1970) para un análisis del dolor como sensación y como emoción, y Rey para una crítica de esta distinción en los modelos de dolor (1995: 6).

ocultas. Las mismas palabras que después usamos para contar la historia de nuestro dolor también funcionan dando nueva forma a nuestros cuerpos, creando nuevas impresiones. El deslizamiento entre sensaciones de dolor y otros tipos de "estados emocionales negativos" está ligado con el trabajo que el dolor está haciendo al crear las superficies mismas de los cuerpos.

Puede parecer contraintuitivo decir que el dolor es crucial para la formación del cuerpo como una superficie perceptiva. Por ejemplo, ¿no tengo ya un sentido de lo que mi cuerpo es *antes* de sentirlo como "lesionado"? ¿No es necesario ese conocimiento justamente para ser capaz de sentir el dolor *como* un dolor en diferentes partes del cuerpo? ¿De qué otra manera podría yo decir "me duele el dedo del pie"? Por supuesto, de cierta manera sí tengo ya un sentido de la superficie de mi cuerpo. Después de todo, la experiencia de vida incluye múltiples colisiones con objetos y con otros. A través de dichas colisiones me formo un sentido de mí misma como (más o menos) separada de los otros, así como un sentido de las superficies de mi cuerpo. Este sentido de separación puede ser fundamental para la sobrevivencia del cuerpo (para quienes no tienen la capacidad de sentir sensaciones de dolor, el mundo es muy peligroso),[6] aunque diferentes cuerpos pueden sentir de diferentes maneras. De modo que sí tengo un sentido de mí misma como un cuerpo antes de chocar con un objeto. Pero lo que es crucial es que a pesar de esto, mi cuerpo parece *volverse invisible*; a menudo lo olvido cuando me concentro en esto o lo otro.

Drew Leder describe este proceso de manera magnífica en *The Absent Body*. Plantea que "el cuerpo está 'ausente' solo porque está perpetuamente fuera de sí mismo, atrapado en una multitud de encuentros con otras personas" (1990: 4). Y así, las experiencias de disfunción (tales como el dolor) se viven como un regreso al cuerpo o un volverse presente a la conciencia lo que se ha vuelto ausente: "Desde el momento en que el cuerpo tiende a desapare-

[6] Las personas que no experimentan la sensación de dolor —que sufren de *analgesia congénita*— son propensas a lastimarse; las heridas pueden ser serias y con frecuencia fatales (Melzack y Wall 1996: 3). Esto nos recuerda que algunas sensaciones de dolor pueden funcionar como advertencias y como reacciones que ayudan a los cuerpos a navegar en el mundo.

cer cuando funciona sin problemas, generalmente atrapa nuestra atención de manera poderosa cuando no funciona bien" (Leder 1990: 4). La intensidad de sentimientos como el dolor nos lleva de vuelta a las superficies de nuestro cuerpo: el dolor me atrapa y me hace retornar a mi cuerpo. Leder también sugiere que el dolor puede llevar a un cuerpo a *encerrarse en sí mismo*, mientras que el placer tiende a abrir a los cuerpos hacia otros cuerpos (1990: 74-5; ver también cap. 7). Efectivamente, los cuerpos adoloridos pueden llamarnos la atención justo por este proceso de encerramiento; su formación es una "reformación". Las superficies corporales se reforman no solo en los casos en los que tal vez nos alejamos de los objetos que nos lastimaron, sino también en el *proceso de moverse hacia el cuerpo y buscar alejarse del dolor*. En mis experiencias con el dolor durante mi periodo,[7] por ejemplo, siento punzadas sordas que me hacen acurrucarme. Trato de hacerme lo más pequeña que pueda. Me abrazo. Me doy vueltas para un lado y para otro. El dolor me presiona. Mi cuerpo adopta una forma diferente mientras intenta alejarse del dolor, a pesar de que lo que trata de dejar atrás se siente dentro del cuerpo.

Sin embargo, yo no usaría los términos "ausente" y "presente" para describir la corporización, como hace Leder, puesto que esto implica la posibilidad de que los cuerpos *pueden* aparecer o desaparecer. Más bien, señalaría la naturaleza económica de la intensificación y sugeriría que una está más o menos consciente de las superficies corporales dependiendo del rango e intensidades de las experiencias corporales. La intensidad de las sensaciones de dolor nos hace percatarnos de nuestras superficies corporales, y apunta a la *naturaleza dinámica del acto mismo de salir a la superficie* (volcándose hacia dentro, dándose vuelta, moviéndose hacia, alejándose). Dicha intensidad puede dejar una impresión en la superficie

[7] El dolor menstrual no es un dolor del que se haya escrito en el contexto del existencialismo o la fenomenología, ni siquiera lo han hecho las feministas que pertenecen a estas tradiciones. No obstante, muchas mujeres sufren de dolores menstruales de un modo tal que interfiere con sus vidas. Es importante escribir sobre la experiencia vivida del dolor menstrual cuando teorizamos sobre corporización. El malestar que podamos sentir al inscribir dicho dolor en un cuerpo filosófico es como muchos malestares: la causa es que no nos sentimos cómodas con el cuerpo (en este caso, el cuerpo filosófico) que habitamos. Véase el capítulo 7 para un análisis de la incomodidad.

de los cuerpos a través de la negación: la superficie se siente, cuando se siente algo "sobre" ella. Como sugiere Elaine Scarry, la experiencia del dolor generalmente se siente como negación: algo de fuera me presiona, incluso se introduce en mí (1985: 15). Cuando no hay un objeto externo, construimos objetos o armas imaginarias que ocupan su espacio vacío: tal vez usemos expresiones como "siento que me clavaron un cuchillo" (Scarry 1985: 55). Esta percepción de la intrusión de algo distinto en el cuerpo crea el deseo de restablecer la frontera, de empujar hacia fuera el dolor o el objeto (imaginado, material) que sentimos que es la "causa" del dolor. El dolor involucra la violación o transgresión de la frontera entre el adentro y el afuera, y si siento la frontera se debe justo a esa transgresión.

En el ejemplo del dolor menstrual, del que hablo arriba, también creo un objeto imaginado. El dolor es muy conocido, lo he sentido muchas veces antes. Recuerdo cada vez, de nuevo. Así que sé que es mi periodo, y el saber afecta cómo se siente: afecta al dolor. En este caso, la sangre se vuelve el "objeto" que me empuja, que me presiona, y al que imagino que empujo hacia fuera, como si fuera un extraño dentro de mí. Quiero que el dolor me deje; no es parte de mí, aunque lo siento en mi cuerpo. De modo que el dolor se puede sentir como algo "que no es yo" dentro de "mí": *lo que está en juego es la impresión del "no"*. Por lo tanto, no es casual que la sensación de dolor se represente a menudo —tanto visual como narrativamente— a través de "la herida" (una superficie con moretones o cortadas). La herida funciona como una huella del lugar en que la superficie de otro ente (aunque sea imaginario) se ha impreso en el cuerpo, una impresión que se siente y se ve como la violencia de la negación.

En estos momentos de intensificación se definen los contornos de las superficies ordinarias de la morada corporal, superficies marcadas por diferencias en la misma experiencia de las intensidades.[8] En la medida en que las sensaciones de dolor demandan que

[8] Por supuesto que en lo que se refiere al dolor crónico, la sensación intensa se vuelve no una desviación de lo ordinario (que define a lo ordinario cuando se da una desviación), sino justamente lo ordinario. Como tal, atender a la superficie del cuerpo se convierte en parte de la estructura de la experiencia ordinaria (véase Kotarba 1983).

atienda a mi existencia corporizada, llego a habitar las superficies del mundo de un modo particular. Los hormigueos, piquetes y cólicos me regresan a mi cuerpo al darme un sentido del borde o frontera, un "sentido" que es una experiencia de intensificación y una desviación de lo que se vive como ordinario. Lo ordinario se vincula de este modo con la ausencia de percepción, más que con la ausencia del cuerpo (véase cap. 8). Como señala Elizabeth Grosz, en el caso del dolor: "las zonas afectadas del cuerpo se vuelven más grandes y se magnifican en la imagen corporal" (1994: 76). Estas sensaciones agrandadas de los límites de nuestros cuerpos pueden también involucrar una impresión de la *particularidad* con que ocupan el tiempo y espacio. En otras palabras, me percato de los límites corporales *como* mi morada corporal o espacio que habito cuando siento dolor. El dolor está así vinculado con la manera en que habitamos el mundo, en que vivimos en relación con las superficies, cuerpos y objetos que conforman los lugares que habitamos. Nuestra pregunta se vuelve no tanto qué *es* el dolor, sino qué *hace* el dolor.

De manera notable, Jean-Paul Sartre describe el dolor como "un vínculo contingente con el mundo" (1996: 333). Para Sartre, la experiencia vivida del dolor como "ser-ahí" depende de lo que los cuerpos estén haciendo (leyendo, escribiendo, durmiendo, caminando), de *cómo puedan estar organizados*. O, en mis términos, las sensaciones de dolor pueden reorganizar los cuerpos, que se acurrucan o se estremecen adoptando formas diferentes, formas que toman forma aquí o allá, en este u otro lugar. De modo que la experiencia de dolor no desconecta al cuerpo en el presente, sino que vincula a este cuerpo con el mundo de otros cuerpos, un vínculo que depende de los elementos que están ausentes en la experiencia vivida del dolor.

La contingencia del dolor está relacionada tanto con su dependencia de otros elementos, como con el tacto. La palabra "contingencia" tiene la misma raíz latina que la palabra "contacto" (*contingere*: *com*, con; *tangere*, tocar). La contingencia está vinculada de este modo con la socialidad de ser "con" otros, de acercarse lo suficiente como para tocar. Pero debemos recordar que no todos los vínculos son amorosos. Diversos otros nos tocan de maneras dife-

rentes (ver Ahmed 2000: 44-50), y estas diferencias implican no solo marcas en el cuerpo, sino diferentes intensidades de placer y dolor. De modo que lo que nos vincula, lo que *nos conecta* a este o aquel lugar, a este o aquel otro, es también lo que encontramos que nos toca-conmueve más; es lo que nos hace sentir. La distinción entre vínculos nos permite alinearnos con algunos otros y en contra de otros otros durante los procesos mismos de girar o cuando nos hacen girar, de acercarse o alejarse de aquellos que sentimos que han causado nuestro placer o dolor.

Por ejemplo, que nos toquen de cierta manera o nos conmovamos de alguna forma por un encuentro con otra persona, tal vez involucre una lectura no solo del encuentro, *sino del otro al que se encuentra, como poseedor de ciertas características.* Si sentimos que otra persona nos lastima, ese sentimiento se puede convertir rápidamente en una lectura del otro, de modo que *eso* se vuelve hiriente, o se lee como *la impresión de lo negativo.* En otras palabras, "eso duele" se vuelve "me lastimaste", que se puede convertir en "tú eres hiriente" o incluso "eres malo". Estas respuestas afectivas son lecturas que no solo crean las fronteras entre el yo y los otros, sino que además "dan" a los otros significado y valor en el acto mismo de la aparente separación, un dar que fija temporalmente a otro a través del movimiento engendrado por la respuesta afectiva misma. Dichas respuestas están claramente mediadas: la materialización se lleva a cabo a través de la "mediación" del afecto, que puede funcionar de este modo como lectura de los cuerpos de otros.[9]

[9] Puesto que se pone énfasis en las percepciones y lecturas del sujeto con respecto de la construcción de los objetos y de otros, ¿se trata aquí de una forma radical de subjetivismo? Es importante para mí señalar que este argumento no es subjetivista, sino que debilita la distinción entre el sujeto y el objeto. Sugiero que "ninguna cosa" o "ningún cuerpo" tiene características positivas que existan *antes de entrar en contacto con otros.* Así que no se trata de que un sujeto "dé" significado y valor a otros. Más bien, los sujetos tanto como los objetos adquieren una forma mediante el contacto. Dichas formas de contacto no construyen algo de la nada: los sujetos, así como los objetos, "acumulan" características a lo largo del tiempo (un proceso que muestra precisamente cómo estas características no son una forma positiva de residencia), lo que hace posible hablar de ellas como anteriores al contacto. De modo que mi argumento de que la percepción y lectura que hace el sujeto de los objetos y de otros es crucial, no es una forma radical de subjetivismo; no posiciona la conciencia del sujeto como aquello que construye al mundo. El sujeto se materializa como efecto del contacto con otros y ya se ha materializado dadas dichas historias de contacto.

La socialidad del dolor

Este modelo del dolor como contingente, como aquello que nos liga a los demás a través del proceso mismo de intensificación, puede parecer contraintuitivo. Como señalé al comienzo de este capítulo, el dolor generalmente se representa en la cultura occidental como algo solitario (Kleinman, Das y Lock 1997: XIII). Por ejemplo, Kotarba describe cómo la experiencia del dolor es "intrínsecamente privada y los demás no se dan cuenta a menos que quien sufre se los haga saber de manera activa" (1983: 15). Pero incluso cuando la experiencia de dolor se describe como privada, esa privacidad está ligada a la experiencia de ser con los demás. En otras palabras, la soledad aparente del dolor es lo que hace que haya que revelárselo a otra persona que sería testigo. Melzack y Wall sugieren que: "Puesto que el dolor es una experiencia privada, personal, es imposible que sepamos con precisión cómo se siente el dolor de alguien más" (1996: 41). Podemos ver que la imposibilidad de habitar el cuerpo de otro crea un deseo de saber "qué se siente". Para darle la vuelta a esto, justo porque nadie puede saber qué se siente tener mi dolor, quiero que los otros cercanos reconozcan cómo me siento. La soledad del dolor está ligada de manera íntima con las implicaciones que tiene en nuestras relaciones con los demás.

De modo que aunque la experiencia del dolor puede ser solitaria, nunca es privada. Un dolor verdaderamente privado sería uno que terminara con un suicidio sin nota. Pero incluso entonces se buscaría un testigo, aunque un testigo que llegara después del evento anticipado de la propia muerte. Tal vez el sobreinvestimiento en la soledad del dolor viene de la presunción de que siempre es "mi" dolor sobre el que hablamos; una presunción que queda clara, por ejemplo, en los textos fenomenológicos y existenciales sobre el dolor (Merleau-Ponty 1962; Sartre 1996). Pero podemos plantearnos la pregunta de Wittgenstein (1964): ¿qué pasa con el dolor de los demás? O ¿cómo me afecta el dolor cuando me enfrento al dolor de otra persona? ¿El que no habitemos su cuerpo significa que su dolor no tiene nada que ver con nosotras? Para mí, estas son preguntas personales. Diría que mis principales experiencias con el

dolor se relacionan con vivir con el dolor de mi madre. Justo después de que nací, le diagnosticaron esclerosis múltiple. Me enviaron a Pakistán y pensaron que ella se estaba muriendo. Viví en Pakistán cerca de un año (hay fotos de mí con abuelas y abuelos que hago un esfuerzo por recordar), mientras que mi madre salía adelante. Vivió, sigue viviendo. De hecho, algunas décadas más tarde se dieron cuenta de que se habían equivocado y cambiaron el diagnóstico a mielitis transversa. Eso quería decir que su enfermedad no era degenerativa. Pero no significa que su dolor terminara. Y el cambio de diagnóstico le dio un tipo diferente de dolor.

Tal vez se dieron cuenta de que dije "vivir con" el dolor de mi madre. Tal vez lo cuestionen. La que tiene dolor es mi madre. Ella tiene que vivir con él. No obstante, la experiencia de vivir con mi madre fue experimentar vivir con su dolor, puesto que el dolor era una parte importante de su vida. Cuando la miraba veía su dolor. Yo era la testigo a la que dirigía sus súplicas, aunque sus súplicas no eran solo una solicitud para que realizara alguna acción (a veces no había nada que yo pudiera hacer). Sus súplicas a veces eran solo que yo fuera testigo, que reconociera su dolor. Al presenciarlo, le concedía a su dolor el estatus de un evento, un suceso en el mundo, en vez de solo el "algo" que ella sentía, ese "algo" que iba y venía cuando ella iba y venía. Al ser testigo, le daba a su dolor una vida fuera de las fronteras frágiles de su vulnerable y muy amado cuerpo. Pero su dolor, a pesar de ser el evento que nos unía (las noches tranquilas viendo películas clásicas; era una vida compartida que resonaba con sentimentalismo), seguía envuelto en el misterio. Yo vivía con lo que era, para mí, algo imposible de vivir.

El dolor que a menudo se experimenta como "ya ahí", es difícil de capturar y de explicar, ya sea que se quiera hablar del dolor en el pasado o en el presente. Cuando hablamos de la experiencia del dolor asumimos que es "mi dolor" porque no puedo sentir el del otro. Puedo experimentar mi dolor como demasiado presente y el del otro como demasiado ausente. Y, sin embargo, hay otros que tienen dolor; yo *leo* su cuerpo como un signo de dolor. Te veo hacer muecas o veo tu rostro, pálido y demacrado. Veo con tristeza cómo tu cuerpo se encoge sobre sí mismo, se encoge y aleja. Quiero alcanzarte, tocarte. Es común que el amor se demuestre

queriendo sentir el dolor de la persona amada, sentirlo por ella (ver el cap. 6 para un análisis del amor). Quiero tener su dolor para que este la suelte, para que no tenga que sentirlo. Esto es amor como empatía: te amo e imagino no solo que siento como tú sientes, sino que podría sentir tu dolor *por ti*. Pero imagino ese sentimiento solo en tanto no lo tengo ya; el deseo mantiene la diferencia entre la que se "convertiría" y estaría con dolor y la otra que ya "está" con dolor o lo "tiene". De esta manera, la empatía sostiene la diferencia misma que intenta sobrepasar: la empatía sigue siendo un "sentimiento de deseo", en la que los sujetos "sienten" algo distinto a lo que otra siente, en el mismo momento de imaginarse que podrían sentir lo que otra siente.[10]

La imposibilidad de sentir el dolor de otros no significa que sea simplemente suyo, o que no tenga nada que ver conmigo. Aquí quiero sugerir, de manera cautelosa y tentativa, que una ética de respuesta al dolor involucra estar abierta a verse afectada por aquello que una no puede conocer o sentir. Una ética de este tipo está, en este sentido, ligada a la socialidad o al "vínculo contingente" del dolor mismo. Gran parte del pensamiento sobre el dolor, sin embargo, contrasta la imposibilidad de aprehender el dolor del otro con la posibilidad de aprehender mi propio dolor. Elaine Scarry lleva a cabo esta comparación en su análisis sobre el dolor y la tortura (1985: 4). Definitivamente, hay algo que es imposible aprehender del dolor del otro, y esto no se debe solo a que no lo siento. Incluso mi dolor, aun cuando lo siento, no es siempre tan aprehensible. Así que en cierto sentido, cuando respondo al dolor de esta otra, cuando acaricio su mejilla, llego a sentir esto que no puedo conocer. Es lo inaprehensible de su dolor, de cara a la

[10] Existen diferentes formas de lo que Robert C. Solomon ha llamado "sentimiento solidario" (1995; véase también Denzin, 1984: 148; Scheler, 1954: 8-36). Incluyen la compasión, así como la empatía, la simpatía y la piedad. Estas formas diferentes no pueden equipararse. Por ejemplo, Spelman establece una diferencia entre compasión —sufrir *con* otros— y piedad —sufrimiento *por* otros— (1997: 65). Todas estas formas de sentimiento solidario implican la fantasía según la cual se puede "sentir por" o "sentir con", pero esto depende de cómo "imagino" que el otro siente. De modo que "sentir con" o "sentir por" no significa una suspensión del "sentir acerca de": *uno siente con o por otros solo en tanto uno siente "acerca de" sus sentimientos [de los otros] en primera instancia.*

presencia del mío, lo que me llena de incredulidad. No es su dolor lo que no puedo creer. Creo en él, más y más. Estoy atrapada en la intensidad de esta creencia. Es más bien mi dolor el que se vuelve incierto. Me doy cuenta de que mi dolor —parece estar tan presente— no puede ser vivido por otros, inmersos como están en un mundo corporal diferente. La inaprehensibilidad de su dolor me lleva de vuelta a mi cuerpo, aun cuando no sienta dolor, para sentirlo, explorar sus superficies, habitarlo. En otras palabras, la inaprehensibilidad de mi propio dolor sube a la superficie debido a la inaprehensibilidad del dolor de los otros. Esta respuesta a su dolor no es simplemente un regreso al yo (¿cómo me siento yo dado que no sé cómo se siente ella?): no es un egoísmo radical. Más bien, de cara a la otredad de mi propio dolor, me desarmo, ante ella y para ella.

La socialidad del dolor —el "vínculo contingente" de ser con otros— requiere una ética; una ética que comienza con tu dolor, y se mueve hacia ti, acercándose lo suficiente para tocarte, tal vez incluso tan cerca como para sentir el sudor que puede ser la huella de tu dolor en la superficie de tu cuerpo. En tanto una ética del dolor comienza aquí, con la manera en que sales a la superficie, entonces la demanda ética es que debo actuar en relación con aquello que no puedo conocer, en vez de actuar en tanto sé. Me conmueve lo que no me pertenece. Si actuara a nombre de ella, solo en tanto supiera cómo se siente, entonces actuaría solo en tanto pudiera apropiarme de su dolor como mi dolor, es decir, apropiarme de aquello que no puedo sentir. Para volver a la introducción de este capítulo, justo la suposición de que sabemos cómo se siente el otro, es lo que nos permitiría transformar su dolor en nuestra tristeza.

La política del dolor

El dolor involucra la socialidad de las superficies corporales (incluyendo las superficies de los objetos) que salen a la "superficie" en relación una con otra. Algunos de estos encuentros involucran momentos de colisión. Aquí, la superficie llega a sentirse como una "impresión" intensa de los objetos y los otros. No todo dolor im-

plica lesiones de este tipo. Incluso en los casos del dolor que se vive sin una lesión externa (como el dolor psíquico), este sale a la "superficie" en relación con los otros, que son testigos del dolor y convalidan su existencia.

Pero hablar de las experiencias vividas del dolor en términos así de generales puede parecer problemático. ¿No existe el riesgo de "aplanar" las diferencias de las experiencias de dolor, o de convertir la socialidad del dolor en una nueva forma de universalismo? En esta sección, quiero hablar sobre la política del dolor: cómo está involucrado el dolor en la producción de efectos *dispares*, en el sentido de que el dolor no produce un grupo homogéneo de cuerpos que están juntos en su dolor. Un modelo político del dolor no puede reunir todas las experiencias diferentes de dolor (esto es lo que trato de probar). En primer lugar, quiero restringir mi modelo de dolor a su asociación con una "lesión" y así ligarlo a lo que se podrían considerar experiencias algo banales de lesiones debidas a un objeto externo, con otras experiencias en las que una se siente lastimada por alguien más.

¿Cómo ingresa el dolor a la política? ¿ El dolor se vuelve político solo a través del habla, o mediante demandas de compensación? El dolor ha sido considerado por algunos como un "fundamento" muy problemático para la política. Wendy Brown, quien trabaja con el modelo de Nietzsche sobre *resentimiento*, argumenta que en los modelos políticos de la subalternidad se ha fetichizado la herida (1995: 55; ver Nietzsche 1969). Los sujetos subalternos se invisten en la herida, de tal modo que esta ocupa el lugar de la identidad misma. Las demandas políticas se convierten en demandas por las heridas sufridas y en contra de alguien o algo (la sociedad, el Estado, las clases medias, los hombres, las personas blancas, etc.), como una reacción o una negación (Brown 1995: 73). Siguiendo a Nietzsche, Brown sugiere que las reacciones ante una herida son inadecuadas como fundamento para una política, puesto que tales reacciones hacen que la acción sea imposible: "La venganza como una 'reacción', un sustituto de la capacidad de actuar, produce una identidad que está, por un lado, atada a la historia que la produjo y, por otro, es un reproche al presente que encarna esa historia"

(1995: 73).[11] La relectura que hace Brown de Nietzsche muestra cómo un sobreinvestimiento en la herida "entra en conflicto con la necesidad de dejar ir estos investimientos" (1995: 73).

Estoy de acuerdo en que la transformación de la herida en una identidad es problemática. Una de las razones es precisamente su fetichismo: al transformarla en una identidad se separa a la herida de la historia de "haber sido herida" o lastimada. Se convierte a la herida en algo que simplemente "es", en vez de algo que ha sucedido en un tiempo y espacio. La fetichización de la herida como signo de una identidad es crucial para la "cultura testimonial" (Ahmed y Stacey 2001), en la que han proliferado las narrativas de dolor y heridas. Las historias sensacionalistas pueden convertir el dolor en una forma de espectáculo mediático, en donde el dolor de los otros provoca risa y gozo, en vez de tristeza o indignación. Es más, las narrativas de sufrimiento colectivo tienen cada vez más una dimensión mundial. Como señalan Kleinman, Das y Lock: "El sufrimiento colectivo es también un componente colectivo de la economía política mundial. Existe un mercado para el sufrimiento: el estatus de víctima es una mercancía" (1997: XI). Esta mercantilización del sufrimiento no significa que todas las narrativas tengan valor o el mismo valor: como muestro en los capítulos 6 y 7, siguiendo a Judith Butler (2002b), algunas formas de sufrimiento se repetirán más que otras, en tanto es más sencillo apropiárselas como "nuestra pérdida". La diferenciación entre las formas de dolor y sufrimiento en las historias que se cuentan, y entre aquellas que se cuentan y las que no, es un mecanismo fundamental para la distribución del poder.

Podemos pensar de manera crítica en la cultura de la compensación, en la que se asume que todas las formas de lesiones involucran relaciones de inocencia y culpa, y que la responsabilidad por todas las lesiones se puede atribuir a un individuo o a un colectivo. El ámbito legal transforma el dolor en una condición que se puede cuantificar como la base para las demandas de compensación. El problema del fetichismo de las heridas es la equivalencia que asume entre diversas formas de lesión. La creación de equivalencia per-

[11] Véase el capítulo 8 para una crítica de la distinción entre reacción y acción.

mite que la lesión se convierta en un derecho, que entonces está igualmente disponible para todos los demás. No es accidental, luego, que con frecuencia se afiance al sujeto normativo a través de las narrativas de lesiones: el sujeto masculino blanco, por ejemplo, se ha convertido en una parte lesionada en los discursos nacionales (ver cap. 2), como el que ha sido "dañado" por la apertura de la nación a otros. Puesto que los sujetos tienen una relación desigual con el derecho, los sujetos más privilegiados tendrán mayor acceso a las narrativas de lesiones. Es decir, que mientras mayor acceso tengan los sujetos a los recursos públicos, mayor acceso podrán tener a la capacidad de movilizar narrativas de lesiones dentro del ámbito público.

¿Cómo deberíamos responder a esta transformación de las lesiones en un derecho que asegura dichas formas de privilegio? Yo plantearía que nuestra respuesta no debería ser simplemente criticar el uso retórico de las lesiones o "heridas", sino atender a las diferentes maneras en que las "heridas" entran a la política. No todas las narrativas de dolor y lesión funcionan como formas que garanticen la posesión de derechos, así que, por ejemplo, considerar que la historia de la lesión del hombre blanco es igual a las historias de lesión subalterna implicaría una lectura injusta. Aunque no podemos asumir que dichas diferencias sean esenciales, o estén determinadas "solo" por la relación del sujeto con el poder, tampoco podemos tratar las diferencias como incidentales y separadas de la relaciones de poder. La crítica de la cultura de la herida no debería operar como una crítica generalizada, lo que significaría que hay que "leer" los diferentes testimonios como sintomáticos. Como argumenta Carl Gutiérrez-Jones, la crítica de la lesión necesita reconocer las diferentes formas retóricas de lesión como signos de una historia dispar y antagonista (2001: 35).

De modo que una buena respuesta a la crítica de Brown no sería "olvidar" la herida o el pasado como la escena en la que se experimentó la herida. Brown se "aparta" de Nietzsche al sugerir que "el consejo de que es mejor olvidar [...] parece inapropiado si no es que cruel", cuando se habla de pueblos subyugados a los que todavía no se reconoce su dolor (1995: 74). Yo lo expresaría de una manera más fuerte: olvidar significaría una repetición de la

violencia o lesión. Olvidar sería repetir el acto de olvidar que ya está implicado en la fetichización de la herida. Nuestra tarea sería, en vez de ello, "recordar" cómo las superficies de los cuerpos (incluyendo los cuerpos de las comunidades, como sugiero más adelante) llegaron a ser heridas en una primera instancia. La lectura de los testimonios de lesión involucra repensar la relación entre el presente y el pasado: un énfasis en el pasado no significa necesariamente su conservación o consolidación (ver cap. 8).[12] De acuerdo con bell hooks, nuestra tarea sería "no olvidar el pasado, sino librarse de su dominio" (1989: 155). Para poder romper con las ataduras del pasado, alejarse de los vínculos que son dolorosos, primero debemos traerlos al ámbito de la acción política. Traer el dolor a la política requiere que soltemos el fetiche de la herida a través de diferentes tipos de rememoración. El pasado está vivo y no muerto; el pasado vive en las mismas heridas que siguen abiertas en el presente.

Para decirlo con otras palabras, el daño tiene una historia, aunque esa historia esté construida a partir de una combinación de elementos a menudo sorprendentes, que no están disponibles como una totalidad. El dolor no es simplemente el efecto de una historia de daño: es *la vida corporal de esa historia*. Para analizar con detalle cómo opera el dolor en esta forma, podemos considerar el documento *Bringing Them Home* [Traerlos a casa], que es un informe de la Comisión Nacional sobre la Separación de Infantes Aborígenes e Isleños del Estrecho de Torres de sus Familias (1996). *Bringing Them Home* informa sobre la generación perdida en Australia, una generación de niños y niñas indígenas a los que se separó de sus familias como parte de una política brutal y estremecedora de asimilación. Varias generaciones de infantes indígenas crecieron sin o casi sin contacto con sus familias o su comu-

[12] Aunque Brown se niega a retomar el llamado de Nietzsche a olvidar, su propuesta es reemplazar el lenguaje del ser ("Yo soy") con el lenguaje del deseo ("Yo quiero"). Creo que también deberíamos cuestionar la suposición de Nietzsche según la cual el futuro está abierto y el pasado —y el presente— es lo que detiene o ata al sujeto. Necesitamos pensar acerca de la manera en que el pasado se mantiene abierto en el presente, de manera tal que la historia del "yo soy" o "cómo llegué a ser" es una historia que también abre el futuro del sujeto. Véase también el cap. 8.

nidad y cultura. Con frecuencia se los llevaban de sus casas de manera violenta.

Cuando se considera el daño a los cuerpos de los australianos indígenas, podemos pensar no solo en la superficie epidérmica de la persona, sino en la piel de la comunidad. La violencia no solo se infligió en el cuerpo de la persona a la que se llevaron, sino también en el cuerpo de la comunidad indígena a la que "se desgarró". Aquí la comunidad sufre un daño, puesto que se han cortado de raíz "los vínculos" con las personas amadas. Como sugiere Kai Erikson, el trauma colectivo implica "un golpe a los tejidos básicos de la vida social que daña los lazos que mantienen unida a la gente" (1995: 187). La piel de la comunidad queda dañada, pero es un daño que se siente en la piel de las personas que forman la comunidad. *Bringing Them Home* consta de testimonios individuales sobre el dolor de la separación: este dolor, este pesar, esta pérdida de la cual cuesta mucho recuperarse. Se reunieron los testimonios y todos juntos dan forma al documento.

Estas historias de dolor deben ser escuchadas. Pero ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para escucharlas? En el contexto de la política australiana, la compilación de este documento no significa necesariamente que las historias de dolor van a ser escuchadas. O si lo están siendo, eso no quiere decir que se las escucha de una manera justa. *Bringing Them Home* está interesado en un proceso de sanación, en el que la "herida" causada por la invasión de Australia y las tragedias de la generación perdida se sana: "La devastación no puede abordarse a menos que la comunidad entera escuche con el corazón y la mente abiertas las historias sobre lo que sucedió en el pasado y, habiendo escuchado y entendido, se comprometa con la reconciliación".[13] El documento enfatiza la importancia de recuperar, en vez de olvidar, los traumas del pasado, a los que se define como "personales" y "nacionales".

Es significativo que los testimonios ofrecidos por los hombres y las mujeres indígenas se presentan en el documento como hechos que requieren remordimiento nacional y no culpa personal:

[13] El informe se encuentra en el siguiente sitio web: <http://humanrights.gov.au/social_justice/bth_report/>. Consultado el 30 de marzo de 2013. (N. de la T.)

> Esto no quiere decir que las y los australianos individuales que no participaron en lo que sucedió en el pasado debieran sentir o reconocer una culpa personal. Se trata simplemente de afirmar nuestra identidad como nación y del hecho básico de que el remordimiento nacional, así como el orgullo nacional, pueden y debieran existir en relación con actos y omisiones pasadas (Gobernador General de Australia, *Bringing Them Home*, 1996).

La pregunta sobre quién está realizando la sanación y a quién se está sanando es problemática. El prefacio sugiere que la respuesta al dolor de los australianos indígenas debería ser el remordimiento de la nación blanca, la que, paradójicamente, no está formada por personas blancas. La carga del documento recae de manera desigual: los indígenas australianos cuentan sus testimonios, pero a los lectores blancos se les permite desaparecer de la historia, sin tener nada que ver con lo que sucedió. En esta narrativa, la reconciliación se convierte en la reconciliación de las personas indígenas con la nación blanca que ahora ha quedado limpia tras haber expresado su remordimiento (v. cap. 5). Como argumenta Fiona Nicoll (1998), la reconciliación tiene un doble significado. Puede referirse a la aceptación, pero también a la pasividad, en donde se busca que el otro se vuelva pasivo (reconciliarlo con su destino). En la política australiana, la narrativa de la reconciliación —y con ella, la de escucha del dolor de los otros— está con frecuencia ligada al intento de que los otros, indígenas, se adapten a la nación o comunidad blanca.

En la expresión de las respuestas emocionales ante las historias, la escucha no indígena de los testimonios indígenas puede involucrar formas de apropiación. El reconocimiento de la herida de la generación perdida proporciona, en los términos del documento, "nuestra identidad como nación". El reconocimiento de su dolor se desliza así sin problemas hacia la reivindicación del dolor nacional. De este modo, la sanación de las heridas se representa como la sanación de la nación: cubrir la herida causada por el secuestro de los indígenas australianos permite a la nación convertirse en un cuerpo, sellado por su piel. En dichas formas de respuesta al dolor, el cuerpo nacional toma el lugar de los cuerpos indígenas, reivindica su dolor como propio. Como ya he argumentado, escuchar el

dolor del otro como mi dolor y empatizar con el otro con el objeto de sanar el cuerpo (en este caso, el cuerpo de la nación) implica violencia. Pero nuestra respuesta ante la manera en que el dolor del otro se convierte en el dolor de la nación, y la herida se fetichiza como la piel lastimada de la nación, no debería ser olvidar el dolor del otro. En vez de ello, nuestra tarea es *aprender a escuchar lo que es imposible*. Una escucha imposible de este tipo solo es posible si respondemos a un dolor que no podemos reivindicar como propio. Los lectores no indígenas necesitan tomárselo personalmente (somos parte de esta historia), pero de manera tal que el testimonio no le sea arrebatado a los otros, como si se tratara de nuestros sentimientos o nuestra capacidad para sentir los sentimientos de otros.

Así que leo el documento. Ciertamente, duele leer las palabras, se mueven sobre mí y me conmueven. Las historias, tantas, son historias de pesar, de mundos destrozados. Tan cruel, este mundo. Es un mundo en el que viví. Me recuerdo eso. No obstante, también viví en un mundo muy diferente. Cada historia me lleva a su mundo. Entro sacudida. Trato de mirar para otro lado, pero atrapas mi intención. Son historias de separación y pérdida. Son historias de dolor. Mi respuesta es emocional: es de incomodidad, de rabia y de incredulidad. Las historias me golpean, se precipitan sobre mí: imposibles de creer, demasiado creíbles, imposibles de vivir y, sin embargo, vividas.

Saber que soy parte de esta historia me hace sentir de cierta manera: me impresiona y crea una impresión. Por supuesto, estas impresiones no son solo personales. No soy solo yo la que se enfrenta a esto y claramente no se trata de mí. Y, sin embargo, estoy "en ella", lo que significa que no estoy "no en ella". Aquí estoy, ya ubicada y colocada en diversos mundos, ya moldeada por mi proximidad con algunos cuerpos y no otros. Si estoy aquí, entonces estoy allá: las historias de los documentos están moldeadas por la tierra que me enseñaron a considerar como mía. El "conocimiento" de esta historia como una forma de *involucramiento* no es un conocimiento sencillo u obvio. Dicho conocimiento no puede "absorberse" —no puede registrarse como conocimiento— sin sentir de manera diferente acerca de estas historias y sin habitar las superficies de los cuerpos y los mundos de manera diferente. No

puedo aprender esta historia —que significa desaprender el olvido de esta historia— y seguir siendo la misma. Conocer cómo estoy implicada en esta historia tiene que ver con aceptar la violencia como una forma de "quedarse sin casa". La casa en la que crecí, y a la que estoy ligada a través de los recuerdos, está en tierras indígenas. "Sentirme" diferente acerca de esta tierra, sentir que le pertenece a otros, no se debe a mi generosidad; no se basa en la premisa de renunciar a la casa propia, sino de reconocer, para empezar, que se vivía en un lugar que no era la propia casa como para entregarla o renunciar a ella (véase Ahmed 2000: 190). La lectura no puede ser entonces sobre mis sentimientos: verse afectada por la historia como una forma de "quedarse sin casa" es verse afectada por aquello que no puede ser "tomado" o "recuperado" como "mío".

Los testimonios de dolor que se reúnen en la forma de documento incluyen más de una historia: muchas historias, unas junto a otras, se entretejen. Cada historia es legible, como la historia de este otro, un otro singular, como una singularidad irreductible a "la que es". Esta otra se ve tocada por otros otros, y otras historias de dolor y sufrimiento. Así que voy a leer una historia con ustedes, pero no voy a leerla *como* la que es. Es la historia de Fiona.[14] Eso es todo lo que tengo para empezar, tu nombre. Lo digo, queda, suavemente. Fiona. Lo digo otra vez, aún más suavemente, Fiona. Comienzas con una fecha: "Era 1936. Habría tenido cinco años". Me transportas a un pasado, a un espacio y tiempo que no he habitado antes. Dices "habría tenido" y no "tenía". Este fraseo hace que tu pasado parezca abierto. Habría tenido. ¿Qué habrías tenido *si no te hubieran secuestrado?* La pregunta me deja anonadada. El pasado ya no es pasado, sino el robo de un futuro diferente. ¿Qué habrías sido? Me muevo intranquila. No puedo más que seguir leyendo: "Habíamos estado jugando todos juntos, una comunidad contenta, y el aire se llenó de gritos porque llegó la policía y las madres intentaban esconder a sus hijos y oscurecer sus caras y trataban de esconderlos en cuevas". Lo que sucedió se despliega ante mí. Cierro los ojos. Se convierte en una escena. Pero la desesperación

[14] Testimonio confidencial, caso 305. Mi copia del informe no tiene las páginas numeradas, pero el testimonio de Fiona es el último del capítulo 8 sobre Australia del Sur.

de las madres que están por perder a sus hijos atraviesa la escena y la oscurece. Parpadeo. No puedo ver esto frente a mí. Cuando cierro los ojos, llego a escuchar. Sonidos, gritos. Mis oídos tiemblan con la fuerza de esos gritos que oigo. Escuchar los gritos me hace estremecerme. Los sonidos del momento en que se llevan a Fiona. Los lamentos de la madre de Fiona. Así la nombra la poética del testimonio:

> Mi madre tuvo que venir con nosotros... Me acuerdo que venía en el camión con nosotros, acurrucada en posición fetal. ¿Podemos entender eso, el trauma de saber que vas a perder a todos tus hijos? Hablamos de ello desde el punto de vista de nuestro trauma, pero —nuestra madre— para entender lo que ella vivió, no creo que nadie pueda realmente entenderlo.

Ya al contar la historia de su madre, la hija habla de un dolor que ella no puede entender; no puede escribir la historia desde el punto de vista del trauma de la madre. Ni siquiera la hija puede estar con ella. Existe una brecha que no puede ser sobrepasada por la empatía, ni por alguien que está en la historia, conectada por un lazo de amor; ni siquiera por la hija cuyo dolor es también parte de la historia, cuyo dolor palpitante mueve a la historia hacia su difícil vida. La imposibilidad de comunicar la pérdida resuena en la vida de estos cuerpos, acurrucados como están, cada una encerrada en su mundo corporal, estremeciéndose con la intensidad de un dolor que aparece como una pérdida: "acurrucada en posición fetal". Cuerpos a los que mantienen separados, alejándose uno de otro, de la lectora: "Llegamos ahí cuando había oscurecido y ya no volvimos a ver a nuestra madre. Como que desapareció en la oscuridad". El dolor por la desaparición de esta madre adopta la forma de una oscuridad que abruma. La oscuridad es el borde de la historia, que señala lo que la lectora no puede ver ni sentir.

La historia de la hija, la historia de Fiona, es la de un cuerpo al que se está reformando, convirtiendo en otro cuerpo. Emerge de manera diferente, convertida en blanca como otra forma de violencia: "Desde ahí tuvimos que aprender a comer comida nueva, nos rasuraron la cabeza". Es una historia de violencia, en la que el cuerpo se vuelve un instrumento. Las palabras solo pueden contar la historia de una manera que confirma la violencia: "Ustedes nos

prohibieron hablar en nuestro idioma". Pero no es una historia amargada. De hecho, los otros que cometieron esta violencia —los misioneros, el Estado— en el cuerpo de la comunidad y en el cuerpo de Fiona son tratados con un cuidado tal, que leer sobre ello es una tortura: "Escuchas montón y montón de críticas sobre los misioneros, pero lo que aprendimos vino de que ellos nos criaron. Nos quitaron algo de ese pesar enseñándonos otra manera de superar el pesar y el sufrimiento y el dolor". Al ver esto, mi indignación se abre y se cierra frente a ti. Quiero escuchar tu rabia; quiero que me permitas enojarme con ellos. Ellos hicieron esto. Ellos hicieron esto. Quiero que lo digas. Pero no aparece un "ellos" que me permita la seguridad de dicha proyección. Te niegas a acusar a aquellos que yo siento que causaron tus heridas. Y, no obstante, en esa negación no expresas el lenguaje del perdón. Más bien, solo dices que quienes fueron responsables, y se los recuerda en esos términos, lo fueron no solo por la experiencia del dolor, sino también por tu capacidad para alejarte de él, para permitir que te lo quitaran, así como te arrancaron de ellos. Mi indignación ante esta historia, ante la posibilidad de esta historia, no encuentra un objeto, no puede verse contenida por un objeto externo. Al no tener un "ellos" a quien culpar en la historia, mi indignación se escurre hacia afuera, hacia todo lo que hace que esta historia sea posible.

Solo puedes expresar un cierto tipo de vínculo con aquellos que fueron responsables de tu dolor. Esto no reemplaza tu pesar, ni lo resuelve. No olvidas las heridas. Pero ellos no se vuelven el otro contra el cual te defines a ti misma. Se convierten en parte del cuerpo que ahora habitas; el cuerpo diferente, la comunidad diferente hecha de cuerpos que están con otros cuerpos y con ellos de cierta manera. A pesar de que este cuerpo confirma la pérdida de "lo que hubiera sido", es un cuerpo que da testimonio de tu sobrevivencia. Pero tu madre no está contigo en este cuerpo. Tu supervivencia se asienta en el dolor y la violencia de esta pérdida. La lesión emerge en la formación de un tipo diferente de cuerpo. Las cicatrices de tu piel te vinculan tanto con un pasado de pérdida como con un futuro de sobrevivencia. Esto no te ha sanado. Pero tú has seguido con tu vida.

Y así, en tu testimonio, lo que abordas es la pérdida de tu madre; es su pérdida lo que mantiene abierta la herida de haber sido secuestrada:

> Supongo que el gobierno no quiso hacer nada malo, pero no trataron a nuestras madres como personas que tuvieran sentimientos. Naturalmente una madre tiene a sus hijos e hijas en el corazón, y que se los lleven, nadie puede nunca saber cómo duele el corazón. Cuando la conocí en 1968 todavía vivía dolida por la pérdida.

Los sentimientos de la madre. Se presentan desde la perspectiva de la hija que ya es madre ella también. Son los sentimientos que negaron aquellos que cometieron la injusticia; son los sentimientos que hicieron que esa injusticia fuera tan injusta. Y, sin embargo, ante su madre, Fiona reconoce los límites de sus propios sentimientos y la imposibilidad de sentir los sentimientos de los otros: "nadie puede nunca saber cómo duele el corazón". El dolor de la madre se evoca aquí como algo imposible de sentir, tanto para quienes están con ella, como para quienes leen la historia. No podemos sentir su dolor, su pesar, y aún así nos conmueve la historia. Es un desconsuelo que se niega a mantenernos separadas, pero tampoco nos reúne. Sé lo suficiente sobre este dolor para conocer los límites de lo que puedo saber, leyendo como lo hago en este tiempo y espacio, con este cuerpo, ordenado como está, aquí, ahora. Y entonces: "Todos los años que quisiste preguntar esto o preguntar lo otro, no había manera de que pudiéramos recuperar eso nunca. Es como si hubiera venido alguien y me hubiera enterrado un cuchillo". La experiencia del dolor —el sentimiento de que te entierren un objeto extraño que rasga la piel, que te corta en pedazos— está ligada a lo que no puede recuperarse, a algo que nos sustrajeron y no nos pueden devolver. La pérdida es, en cierto sentido, la pérdida de un "nosotros", la pérdida de una comunidad basada en las conversaciones cotidianas, en el ir y venir de los cuerpos, en el tiempo y el espacio: "Todas las mañanas, cuando salía el sol, toda la familia comenzaba a gemir". De los cortes inflingidos a este cuerpo y esta comunidad emerge un cuerpo diferente, formado por la intensidad del dolor. Una comunidad que llora junta, que *se reúne en este gesto de duelo*, y que se vincula a partir del doloroso

sentimiento de que la cercanía está perdida. El lenguaje del dolor alinea a este cuerpo con otros cuerpos; la superficie de la comunidad se habita de una manera diferente cuando ha sido tocada por una pérdida de esta magnitud.

Los testimonios de dolor de los indígenas australianos no buscan la compasión; le dan cuerpo a los sentimientos que no pueden ser sentidos por otros. Las historias de dolor que llenan estas páginas son historias de separación, de pérdidas que no pueden deshacerse. En el testimonio de Fiona, el dolor adopta la forma de la separación de las madres y sus hijas, de las hijas y sus madres. El dolor de estas mujeres no se evoca o sentimentaliza como la carga real de la comunidad, sino que hace avanzar la historia, como señal de la persistencia de una conexión, un hilo de continuidad entre personas diferentes, frente a una separación. No se hace la conexión como una forma de sentimiento solidario y no se trata de sentir el dolor del otro. El dolor se evoca como aquello que ni siquiera nuestros otros más íntimos pueden sentir. La imposibilidad de un "sentimiento solidario" es ella misma la confirmación de la lesión. El exhorto de un dolor así, como dolor que no puede compartirse mediante la empatía, es un llamado no solo para que se dé una escucha atenta, sino también una manera diferente de habitar. Es un llamado a la acción, y una demanda de una política colectiva basada no en la posibilidad de que podamos reconciliarnos, sino en que podamos aprender a vivir con la imposibilidad de la reconciliación, o aprender que vivimos con y junto a los demás, y, sin embargo, no somos como uno solo.

2. La organización del odio

> Las profundidades del Amor están enraizadas, y muy profundamente, en el alma y espíritu de un verdadero Nacionalista Blanco; ninguna forma de "odio" podría comparársele. Por lo menos no un odio motivado por un razonamiento sin fundamentos. No es odio lo que hace que un hombre Blanco promedio mire a una pareja interracial con un ceño en la frente y aversión en su corason [*sic*]. No es odio lo que lleva al ama de casa Blanca a tirar con repulsión y rabia el periódico[1] después de leer sobre otro abusador de niños o violador que fue sentenciado por los juzgados corruptos a un par de cortos años en prisión o a libertad bajo palabra. No es odio lo que lleva al trabajador Blanco a maldecir por el último bote de inmigrantes aventado en nuestras costas a los que se va a dar trabajo antes que a los ciudadanos Blancos que construyeron esta tierra. No es odio lo que llena de ira el corazón de un granjero Cristiano Blanco cuando lee sobre los miles de millones prestados o regalados como "ayuda" a personas extranjeras, cuando a él un gobierno despiadado no le da la menor tregua para salvar su granja en quiebra. No, no es odio. Es Amor (El sitio web de Aryan Nations).[2]

¿De qué manera funcionan las emociones como el odio para que los colectivos se sientan confiados en cuanto a la manera en que leen los cuerpos de los otros? ¿Cómo funciona el odio para alinear a al-

[1] En inglés dice "jewspaper", en vez de "newspaper", juego de palabras intraducible que hace referencia a la afirmación de Naciones Arias de que los medios de comunicación están controlados por personas de origen judío. (N. de la T.)

[2] <http://www. www.nidlink.com/~aryanvic/index-E.html>. Consultada el 4 de enero de 2002.

gunos sujetos con algunos otros y en contra de otros otros? En este capítulo, exploro el papel del odio en la conformación de los cuerpos y los mundos, a través de la manera en que el odio genera su objeto como una defensa contra la lesión. Encontramos estos usos defensivos del odio en el discurso fascista. Definirse como organizaciones de amor en sus sitios web es un tópico entre los así llamados grupos de odio. Esta inversión aparente (hacemos y decimos esto porque amamos, no porque odiemos) realiza un trabajo enorme, como forma de justificación y persuasión. En el ejemplo del epígrafe, quien es odiado, amenazado y victimizado por las leyes y el sistema de gobierno es el sujeto imaginado del partido y la nación (el nacionalista Blanco, el hombre Blanco promedio, el ama de casa Blanca, el trabajador Blanco, el ciudadano Blanco y el granjero Blanco Cristiano). El odio no está presente simplemente como la emoción que explica la historia (no es una cuestión de que el odio esté *en la raíz*), sino como un afecto producido por la historia, y como aquello que dota a la historia de efectividad.

Dichas narrativas funcionan al generar un sujeto a quien unos otros imaginados ponen en peligro y cuya proximidad amenaza no solo con quitarle algo (empleos, seguridad, riqueza), sino con ocupar el lugar del sujeto. La presencia de este otro se imagina como una amenaza al objeto de amor. Esta narrativa implica una reescritura de la historia, en la cual el trabajo de los otros (migrantes, esclavos) queda oculto en una fantasía según la cual el sujeto blanco fue quien "construyó esta tierra".[3] Los sujetos blancos reivindican el lugar de anfitriones ("nuestras costas"), a la vez que se colocan como víctimas, como aquellos dañados por un "gobierno despiadado". La narrativa, por tanto, sugiere que el amor por la nación es lo que lleva a los arios blancos a sentir odio por los otros quienes, al "quitarles" la nación, les están quitando su historia, así como su futuro.

Podemos señalar que esta lectura emocional de los otros como detestables alinea al sujeto imaginario con los derechos y a la nación imaginada con la tierra. Este alineamiento se ve afectado por la representación de los derechos del sujeto y las tierras de la nación

[3] Agradezco a David Eng haberme señalado esto.

como algo que está amenazado, como "en quiebra". *La lectura emocional del odio es lo que sirve para pegar o conectar a los sujetos imaginados con la nación blanca.* El hombre Blanco promedio siente "temor y aversión"; el ama de casa Blanca, "repulsión y rabia"; el trabajador Blanco "maldice"; el granjero Cristiano Blanco siente "ira". La pasión de estos vínculos negativos con otros se redefine simultáneamente como un vínculo positivo con los sujetos imaginados a los que se ha reunido mediante las mayúsculas del significante: "Blanco/a". Es el amor por lo Blanco, o por aquellos reconocidos como tales, lo que se supone que explica esta respuesta visceral de odio "comunal" y compartido. *Puesto que amamos, odiamos y este odio es lo que nos une.*

Esta narrativa, creo yo, no tiene nada de extraordinario. De hecho, revela la producción de lo ordinario. Lo ordinario aquí es fantástico. El sujeto blanco ordinario es una fantasía que surge debido a la movilización del odio como un vínculo apasionado estrechamente conectado con el amor. La emoción del odio funciona para animar al sujeto ordinario, para dar vida a esa fantasía, precisamente mediante la constitución de lo ordinario como algo en crisis, y a la persona ordinaria como la *víctima real.* Lo ordinario se vuelve aquello que *ya* está amenazado por los otros imaginados, cuya proximidad se vuelve un crimen en contra de la persona y del lugar. Como argumenté en el capítulo anterior, el sujeto ordinario o normativo se reproduce como la parte lesionada; la parte "lastimada" o incluso dañada por la "invasión" de los otros. Los cuerpos de los otros se transforman, por lo tanto, en "los odiados" mediante un discurso del dolor. Se asume que "causan" un daño tal al sujeto blanco ordinario que su proximidad se interpreta como el origen de los malos sentimientos. De hecho, la implicación es que los buenos sentimientos (el amor) del sujeto blanco le han sido "arrebatados" porque los otros han abusado de esos sentimientos.

Así que ¿a quién se odia en dicha narrativa de lesión? Es claro que el odio se distribuye entre varias figuras (en este caso, la pareja interracial, el abusador de infantes, el violador, los inmigrantes y los extranjeros). Estas figuras representan la amenaza de pérdida: empleos perdidos, dinero perdido, tierras perdidas. Significan el peligro de la impureza, o la mezcla o extracción de sangre. Amenazan

con violar a los cuerpos puros; dichos cuerpos solo pueden imaginarse como puros mediante la puesta en escena perpetua de esta fantasía de violación. Es importante darse cuenta del trabajo que se hace con este deslizamiento metonímico: la formación de parejas mixtas y la inmigración llegan a leerse como formas de violación o abuso sexual, la invasión del cuerpo de la nación, representada aquí por los cuerpos vulnerables y dañados de la mujer blanca y la niña. El deslizamiento de una figura a otra construye una relación de similitud entre estas. Lo que las hace "parecidas" tal vez es su "falta de parecido" con "nosotros". Dentro de la narrativa, el odio no se puede encontrar en una figura, sino que funciona para crear un contorno de diferentes figuras u objetos de odio, una creación que reúne crucialmente a las figuras y las conforma como una "amenaza común". Es importante señalar, entonces, que el odio no *reside* en un sujeto u objeto dado. El odio es económico; circula entre significantes en relaciones de diferencia y desplazamiento. Para comprender dichas economías afectivas del odio, consideraré la manera en que funcionan los "signos" de odio y su relación con los cuerpos. Mis ejemplos se refieren de manera específica al racismo como una política de odio e incluyen un análisis de la noción de crimen de odio como una respuesta legal al racismo.

Economías afectivas

Si el odio involucra una serie de desplazamientos que no residen positivamente en un signo o figura, entonces no se origina dentro de una psique individual; no reside positivamente en la conciencia. Como tal, el odio opera en un nivel inconsciente o se resiste a la conciencia entendida como plenitud, o a lo que podríamos llamar "residencia positiva". Mi utilización de "lo inconsciente" habla de mi deuda con la comprensión psicoanalítica del sujeto. Por lo tanto, es importante que aclare cómo voy a aplicar este concepto en mi argumento. En su trabajo sobre lo inconsciente, Freud introduce la noción de las emociones inconscientes, mediante las cuales se percibe un impulso afectivo que se interpreta erróneamente y se enlaza a otra idea (1964b: 177). Lo que se reprime no es el

sentimiento como tal, sino la idea a la que el sentimiento puede haber estado conectada primero (aunque provisionalmente). El psicoanálisis nos permite ver que las emociones como el odio involucran un proceso de movimiento o asociación, *por medio del cual los "sentimientos" nos llevan a través de diferentes niveles de significación, no todos los cuales pueden admitirse en el presente.* Esto es lo que llamo el efecto "ondulatorio" de las emociones; se mueven hacia los lados (mediante asociaciones "pegajosas" entre signos, figuras y objetos) así como hacia delante y atrás (la represión siempre deja su huella en el presente: por tanto, lo que "se queda pegado" está vinculado con la "presencia ausente" de la historicidad). En la cita de Naciones Arias, podemos ver cómo el odio se desliza hacia los lados entre las figuras, así como hacia atrás, reabriendo asociaciones pasadas, lo que permite leer algunos cuerpos como la causa de "nuestro odio".

Al ser el psicoanálisis una teoría del sujeto carente en el presente, ofrece una teoría de la emoción como una economía *que involucra relaciones de diferencia y desplazamiento sin valor positivo.* Es decir, las emociones funcionan como una forma de capital: el afecto no reside positivamente en el signo o la mercancía, sino que se produce como efecto de su circulación. Estoy utilizando "lo económico" para sugerir que los objetos de las emociones circulan o se distribuyen a través de un campo social así como psíquico, tomando prestado de la crítica marxista de la lógica del capital. En *El capital*, Marx discute cómo el movimiento de mercancías y dinero —según la fórmula D-M-D: dinero a mercancía a dinero— crea plusvalía. Es decir, a través de la circulación y el intercambio, "D" adquiere más valor (1976: 248). O, como lo dice él: "El valor que se invirtió originalmente, por lo tanto, no solo se mantiene intacto mientras circula, sino que incrementa su magnitud, se añade una plusvalía o se valoriza. *Y este movimiento lo convierte en capital*" (1976: 252, las cursivas son mías). Identifico una lógica similar: el movimiento entre signos y objetos se convierte en afecto. Marx de hecho vincula el valor con el afecto a través de las figuras del capitalista y del avaro. Dice: "Esta determinación sin límites por enriquecerse, esta persecución apasionada del valor, es común al capitalista y al avaro" (1976: 254). Aquí, la pasión es el

motivo para la acumulación de capital: el capitalista no está interesado en el valor de uso de las mercancías, sino en "apropiarse cada vez de mayor riqueza" (1976: 254). Lo que ofrezco es una teoría de la pasión no como el motivo para acumular (ya sea valor, poder o significado), sino como aquello que se acumula a lo largo del tiempo. El afecto no reside en un objeto o signo, sino que es efecto de la circulación entre objetos y signos (=la acumulación de valor afectivo). Los signos incrementan su valor afectivo como efecto del movimiento entre ellos: mientras más signos circulan, más afectivos se vuelven.

Por supuesto, este argumento no respeta la distinción fundamental de Marx entre valor de uso y valor de cambio y por tanto se basa en una analogía limitada. De cierta manera, mi enfoque tiene más en común con un énfasis psicoanalítico en la diferencia y el desplazamiento como la forma o lenguaje del inconsciente, descrito al comienzo de este apartado. En donde mi enfoque se separa del psicoanálisis es en mi negativa a considerar esta economía como psíquica (aunque tampoco es *no* psíquica), es decir, a regresar estas relaciones de diferencia y desplazamiento al significante "del sujeto". Este "retorno" está claro no solo en la obra de Freud, sino también en el planteamiento de Lacan del "sujeto" como el escenario adecuado de la ausencia y la pérdida (véase Ahmed 1998: 97-8). En cambio, mi modelo del odio como una economía afectiva sugiere que las emociones no habitan positivamente a *nadie* ni a *nada*, lo que significa que "el sujeto" es simplemente un punto nodal en la economía, más que su origen y destino. Esto es en extremo importante: sugiere que el movimiento de las emociones como el odio, hacia los lados y hacia atrás, no está contenido dentro de los contornos del sujeto. Lo inconsciente no es, por tanto, el inconsciente de un sujeto, sino la falla de la presencia —o el fallar en estar presente— que constituye la relacionalidad del sujeto, los objetos, los signos y los otros. En este sentido, las economías afectivas son sociales y materiales, así como psíquicas. De hecho, como he mostrado, si el movimiento del afecto es crucial para la diferenciación misma entre "aquí adentro" y "allá afuera", entonces lo psíquico y lo social no pueden instalarse apropiada-

mente como objetos. En vez de ello, examino cómo la materialización involucra un proceso de intensificación (véase cap. 1).

De manera más específica, la circulación del odio entre figuras es lo que funciona para materializar justo la "superficie" de los cuerpos colectivos. Podemos tomar como ejemplo los discursos sobre los solicitantes de asilo de uno de los ex líderes del partido conservador del Reino Unido, William Hague. Entre abril y junio de 2000 circularon otros discursos que se "pegaron" o "anexaron" al discurso sobre los solicitantes de asilo, en parte debido a la proximidad temporal, pero también a la repetición —con una diferencia— de algunas palabras y lenguaje *pegajosos*. En el caso de los discursos sobre el asilo, la narrativa de Hague es hasta cierto punto predecible. Se utilizan palabras como "inundación" e "inundados", lo que crea asociaciones entre asilo y pérdida de control que funcionan, así, provocando miedo o la ansiedad de verse abrumados por la proximidad real o potencial de los otros (véase también el cap. 3). En 2003, el entonces ministro británico de Asuntos Internos, David Blunket, usó la misma palabra, "inundados", para describir el efecto que los hijos de los solicitantes de asilo tendrían sobre los demás si ingresaban a las escuelas locales. Cuando se lo criticó, reemplazó la palabra "inundados" por "abrumados". La suposición aquí es que "abrumados" resuelve la implicación de "inundados", pero como vemos, la palabra sigue evocando la sensación de que otros nos sobrepasan u ocupan nuestro lugar. La palabra construye a la nación como si fuera un sujeto que no "pudiera sobrellevar" la presencia de los otros. Tales palabras generan efectos: crean impresiones de los otros como aquellos que han invadido el espacio de la nación, amenazando su existencia.

En el primer discurso, Hague establece una diferencia entre aquellos otros que son bienvenidos y los que no: están los solicitantes de asilo genuinos y los falsos. En parte, esto permite al sujeto nacional imaginar su generosidad, puesto que le da la bienvenida a algunos otros. La nación es hospitalaria, en tanto le permite a aquellos que son genuinos que se queden. Y, sin embargo, al mismo tiempo, construye a algunos otros como ya detestables (como falsos), para poder definir los límites o *condiciones* de esta hospitalidad (v. también el cap. 6). La construcción del falso solici-

tante de asilo como una figura de odio también implica una narrativa de incertidumbre y crisis, pero una incertidumbre y una crisis que *hacen que esa figura trabaje más*. ¿Cómo podemos diferenciar entre un solicitante de asilo falso y uno genuino? Siempre existe la posibilidad de que no podamos hacerlo y el falso entre a nuestra comunidad. Dicha posibilidad nos conmina (a nuestro derecho, a nuestra voluntad) a seguir buscando, y justifica nuestra intrusión en los cuerpos de otros.

De hecho, la posibilidad de que podamos no ver la diferencia rápidamente, se convierte en la posibilidad de que *cualquiera* de esos cuerpos que llegan sean falsos. Adelantándose a su llegada, se los lee como la causa de las lesiones en el cuerpo nacional. La figura del solicitante de asilo falso evoca la figura del "Coco"[4], como un acechador que persigue a la nación y la lleva a dudar de su capacidad para asegurar sus fronteras. El "Coco" podría estar en cualquier lugar y ser cualquiera; una figura fantasmática del presente, que nos provoca pesadillas sobre el porvenir como anticipación de un daño futuro. "Lo" vemos una y otra vez. Estas figuras de odio circulan, y sin duda acumulan su valor afectivo, precisamente porque no tienen un referente fijo. Así que la figura del solicitante de asilo falso no está vinculada a un cuerpo en particular: cualquier cuerpo que ingresa *podría ser* falso, de modo tal que su "interminable" arribo se anticipa como el escenario de "nuestra herida".[5] La imposibilidad de reducir el odio a un cuerpo en particular permite que el odio circule en un sentido económico, funcionando para distinguir a algunos otros de otros otros, una diferencia que nunca termina, en tanto está esperando a otros que todavía no han llegado. Este discurso de "Ahí viene el coco" es lo que justifica la repetición de la violencia contra los cuerpos de los otros, con el pretexto de proteger a la nación.

[4] En inglés "bogey man", ser legendario que asusta a los niños. (N. de la T.)

[5] Para el Partido Nacional Británico, este argumento de que "cualquier" cuerpo podría ser falso, se traduce en que "todos" son falsos: "Serán abolidos los esquemas de 'discriminación positiva' que han hecho de los británicos blancos ciudadanos de segunda clase. También tomaremos medidas drásticas para limitar el flujo de 'solicitantes de asilo', todos los cuales son falsos o pueden encontrar refugio en lugares más cercanos a sus países de origen". Véase el sitio web del British National Party.

El discurso de Hague también produjo ciertos efectos debido a su cercanía en el tiempo con otro discurso acerca de Tony Martin, un hombre sentenciado a cadena perpetua por asesinar a un joven de 16 años que intentaba, junto con otra persona, robar en su casa. Una de las frases de Hague circuló con mucha fuerza. Tras la condena de Martin, afirmó (sin hacer referencia al caso de Martin) que la ley está "más interesada en los derechos de los criminales que en los derechos de las personas a las que estos roban". *Esta afirmación evoca una historia no declarada* (así es como la vinculación puede operar como una forma del habla, como resistencia a la literalización). La historia no declarada pega y coloca a Martin como la víctima y no como el criminal, como una persona cuya casa fue robada, y no como una persona que mató. La víctima del asesinato es ahora el criminal; el crimen que no sucedió debido al asesinato (el robo) ocupa el lugar del asesinato como el crimen verdadero, y como la verdadera injusticia.

El argumento implícito de que matar en defensa de la casa propia te convierte en víctima, adquirió mayor fuerza cuando Tony Martin salió de la cárcel, en agosto de 2003. La prensa amarillista describe a Tony Martin como un "granjero común y corriente", cuya casa fue destruida mientras estuvo en prisión (McGurran y Johnston 2003: 4). El encabezado de la primera plana del *Daily Mirror* lo resume así: "Mató para proteger su casa… pero ahora los recuerdos son demasiados" (9 de agosto de 2003). La tragedia de la historia no es la muerte de "un ladrón adolescente", sino el que Tony Martin haya perdido su hogar: " Este ya no es un hogar. Es una cáscara" (McGurran y Johnston 2003: 4). La "cáscara", un lugar vacío y desierto, se convierte en signo de la injusticia de la condena de Martin. La moraleja de la historia ahora dice: aquellos que defienden su propiedad deben ser defendidos por la ley. En otras palabras, la inversión de la relación víctima/criminal es una defensa implícita e inarticulada del derecho a matar a aquellos que entran ilegalmente en nuestra propiedad.

La coincidencia de las palabras de Hague —"La ley está más interesada en los derechos de los criminales que en los derechos de las personas a las que estos roban"— con el tema de los solicitantes de asilo también era afectiva. La desconexión de ese planteamien-

to permite que los dos casos queden pegados, robo y asilo, y se conviertan en temas relativos al derecho a defenderse. De manera más específica, la figura del solicitante de asilo se alinea con la figura del ladrón. El alineamiento cumple una función importante: sugiere que el solicitante de asilo le está "robando" algo a la nación. Las "características" de una figura se desplazan o transfieren hacia la otra. O podríamos decir que a través de la asociación entre las figuras, adquieren "vida propia", como si contuvieran una cualidad afectiva. El ladrón se vuelve un extranjero, y el solicitante de asilo, un criminal. Al mismo tiempo, el cuerpo del asesino (a quien se renombra como víctima) se vuelve el cuerpo de la nación: aquel cuya propiedad y bienestar están amenazados por la proximidad del otro. Estos dos discursos pegados producen la aseveración siguiente: la nación, como Tony Martin, tiene el derecho de expulsar a los solicitantes de asilo (por cualquier medio), quienes como ladrones están tratando de robarle algo a la nación, si no, la nación misma se convertirá en una "cáscara". La moraleja de la historia es ahora: si los dejamos entrar, van a convertir a la nación "en una cáscara", y nos arrebatarán la tierra que "hemos trabajado".

No se articula de manera explícita una narrativa defensiva así, sino que funciona a través del "movimiento" entre las figuras. La circulación hace su trabajo: produce una distinción entre "nosotros" y "ellos", mediante la cual se los constituye a "ellos" como la causa de "nuestro" sentimiento de odio. De hecho, podemos ver cómo la vinculación implica un deslizamiento entre el dolor y el odio: hay un daño percibido, en donde la proximidad de otros (ladrones/solicitantes falsos de asilo) se siente como la violencia de la negación en contra tanto del cuerpo del individuo (el granjero) como del cuerpo de la nación. Los cuerpos emergen al "sentir" la presencia de otros como la causa de daño o como una forma de intrusión. Los signos de odio emergen al evocar una sensación de amenaza y riesgo, aunque éstos son difíciles de localizar o encontrar. La dificultad para localizarlos es lo que hace que el odio funcione de la manera en que lo hace; no es la imposibilidad del odio como tal, sino el modo en que opera, a través del cual emerge en un mundo formado por otros cuerpos. El hecho de que el odio no pueda en-

contrarse en un objeto o figura dadas es lo que permite que genere los efectos que genera.

Cuerpos odiados

En esta sección, examino cómo funciona el odio en y a través de los cuerpos. ¿Cómo involucra el odio la reorganización espacial de los cuerpos a través de los gestos mismos de alejamiento de los otros a los que sentimos como "la causa" de nuestro odio? Necesitamos reflexionar primero en la experiencia del odio. El odio es una emoción intensa; implica un sentimiento de "estar en contra de" que siempre, en el sentido fenomenológico, es intencional. El odio es siempre aborrecimiento de algo o alguien, aunque ese algo o alguien no preexista necesariamente a la emoción. Es posible, por supuesto, odiar a una persona en particular por lo que ha hecho o por su manera de ser. Este sería un odio provocado por la especificidad de la relación que posibilita decir "te odio" a un rostro conocido, y darse la vuelta, temblando. Este es el tipo de odio descrito por Baird y Rosenbaum cuando hablan de "rabiar apasionadamente en contra de otro ser humano" (1992: 9). Y, sin embargo, en el clasicismo, Aristóteles distingue entre la ira y el odio, y explica que "la ira generalmente se siente solo en contra de personas particulares, mientras que el odio puede sentirse por una clase completa de personas" (cit. en Allport 1992: 31). El odio puede responder a lo particular, pero tiende a hacerlo alineando lo particular con lo general: "Te odio porque eres esto o lo otro", donde "esto" o lo "otro" evocan a un grupo al que el individuo representa o sustituye. El aborrecimiento también puede funcionar como una forma de investimiento; dota a otro específico de un significado o poder al ubicarlo como integrante de un grupo, que después se imagina como una forma de residencia positiva (es decir, como algo que reside positivamente en el cuerpo del individuo).

Como investimiento, el odio involucra la negociación de una relación íntima entre un sujeto y un otro imaginado, como un otro que no puede ser relegado allá afuera. De hecho, un modelo

psicoanalítico utilizado para explicar el odio es la proyección. Aquí, el yo proyecta todo lo que es indeseable en el otro, a la vez que oculta cualquier huella de esa proyección, de modo que parece que el otro tiene una vida propia (Laplanche y Pontalis 1988: 352). También tenemos el modelo kleiniano de identificación proyectiva, descrito por Ian Craib como "una forma más profunda de proyección... Me comporto de tal manera que llevo a la otra persona a experimentar esa cualidad" (cit. en Bird y Clarke 1999: 332). Sin embargo, este modelo de proyección o identificación proyectiva es limitado, en tanto repite la suposición común de que el odio se mueve de adentro hacia afuera (empujando lo que es indeseable hacia fuera), aunque debilite la objetividad de esta distinción. En otras palabras, da por sentada la existencia de sentimientos negativos al interior del sujeto, que se convierten entonces en "el origen" del odio hacia otros. A pesar de que esta insistencia es cierta hasta cierto punto (los malos sentimientos son cruciales para las modalidades de formación de sujeto), los sentimientos negativos "al interior" también pueden ser efectos. La misma distinción entre adentro y afuera puede verse afectada por el odio. En vez de suponer que el odio involucra empujar lo que del yo es indeseable hacia los otros, podríamos preguntar: *¿por qué se siente el odio como si viniera de dentro y se dirigiera hacia otros que tienen una existencia independiente?*

Considerar el odio como una forma de intimidad es mostrar su ambivalencia; es un investimiento en un objeto (de odio) mediante un proceso por el cual el objeto se vuelve parte de la vida del sujeto aunque (o tal vez porque) su amenaza se percibe como procedente del exterior. Por lo tanto, el odio no puede oponerse al amor. En otras palabras, el sujeto se vincula con el otro a través del odio, como un vínculo que devuelve al sujeto hacia sí mismo. Ciertamente, en las teorías psicológicas del prejuicio, el odio se considera atado al amor. O, para ser más precisa, el amor se entiende como la precondición del odio. Gordon W. Allport en su trabajo clásico, *La naturaleza del prejuicio*, sugiere que la "simbiosis y una relación de amor siempre preceden al odio. De hecho, no se puede aborrecer a alguien, sino hasta después de que ha habido frustración y decepción durante mucho tiempo" (1979: 215). Allport se

basa en *Los orígenes del amor y del odio* de Ian Suttie, quien argumenta que el odio "debe todo su significado a una demanda de amor" (1963: 37), y está ligado a la ansiedad del descubrimiento del no-yo (1963: 40). Freud, por supuesto, considera la intimidad del amor y el odio como afectos por los objetos a lo largo del *corpus* de su obra. En *Más allá del principio del placer*, el amor por la madre se "expresa" a través de un juego hostil con un sustituto de la madre: en el juego infantil "*fort da*", el niño empuja un objeto y después lo jala de regreso. Se lee el juego en parte como un intento de convertir la pasividad del amor, de cara a la partida de la persona amada, en agresión hostil, como para decir "¡Está bien, vete!" (Freud 1964c: 16). Si la demanda de amor es la demanda de presencia, y la frustración es la consecuencia del necesario fracaso de esa demanda, entonces el odio y el amor están íntimamente enlazados en la intensidad de la negociación entre la presencia y la ausencia.

Sería problemático derivar todas las formas del odio de la psicodinámica de la relación de la criatura con su primer amor, la madre (v. cap. 6). Sería un caso claro de psicologización de las emociones, mediante la cual una serie de emociones siempre encuentran una referencia en el pasado, en una escena primaria. Y, sin embargo, desde el modelo freudiano, podemos comenzar a captar la complejidad de los vínculos con los objetos, y las maneras en que dichos vínculos se *sustentan* mediante la conversión de un sentimiento positivo en uno negativo. Como propone David Holbrook en *The Masks of Hate*: "La indiferencia manifestaría nuestra nula necesidad por el objeto. Donde hay odio existe de manera obvia una necesidad excesiva del objeto" (1972: 36). En otras palabras, el odio se opone a la indiferencia: en el odio, el objeto marca una diferencia, pero no puede satisfacer al sujeto, cuya necesidad va más allá de él. No obstante, no es que se necesite al objeto mismo, o que el objeto sea determinante. El sujeto puede necesitar la relación destructiva con ese objeto: uno puede estar vinculado con el apego al odio. Christopher Bollas (1995) distingue entre el odio que es destructivo y el "odio amoroso", que busca conservar el objeto. Existe una relación entre vínculos destructivos y conservación: *para que la relación destructiva con el objeto se man-*

tenga, se debe conservar al objeto de alguna manera. De modo que el odio transforma a este o ese otro en un objeto cuya expulsión o incorporación es necesaria, una expulsión o incorporación que requiere la conservación del objeto mismo para poder sostenerse. Dicho argumento no presume que se debe haber amado al objeto para poder odiarlo (la transformación del amor en odio es posible pero no necesaria), pero sí sugiere que el odio sostiene al objeto mediante su modalidad de vínculo, de una manera que posee una dinámica similar a la del amor, pero con una orientación diferente. Como plantea Mikkel Borch-Jacobsen: "El odio *quiere echarle mano* al otro; quiere tocar aun cuando quiere destruir" (1993: 10).

El odio está implicado en la negociación misma de las fronteras entre el yo y los otros, y entre comunidades, en donde "los otros" entran al ámbito de mi, o nuestra, existencia como una amenaza. Este otro, que tal vez representa o se presenta junto con otros otros, me *presiona*, amenazando mi existencia. La proximidad del contacto del otro se siente como una negación. El odio involucra un alejarse de los otros, que se vive como un volverse hacia uno mismo. Podemos ahora entender por qué las historias de odio están *ya* transformadas en historias de amor. No se trata, por supuesto, de que el odio esté involucrado en ninguna delimitación entre yo y no-yo, sino que algunas delimitaciones llegan a existir a través del odio, que se siente como proveniente del interior y dirigido al exterior hacia otros. Si se siente que el odio me pertenece, aunque es provocado por otro, entonces los otros (por más que sean imaginarios) son necesarios para la continuación misma de la vida del "yo" o el "nosotros". En este sentido, las formaciones de fronteras y límites están enlazadas con la ansiedad no como una sensación que proviene orgánicamente del interior de un sujeto o grupo, sino como el efecto de esta constitución continua de la "separatidad" de un sujeto o grupo (v. cap. 3).

No obstante, no sería suficiente plantear la historia del "yo" y del "nosotros" como paralelos u homólogos. Más bien, lo que está en juego en la intensidad del odio como un vínculo negativo con los otros es cómo el odio permite que el "yo" y el "nosotros" se pronuncien de manera simultánea en un momento de alineamiento.

En un nivel, podemos ver que un "yo" que se declara como alguien que odia a otro (y que puede o no actuar de acuerdo con su declaración), existe porque también declara su amor por aquello que está amenazado por este otro imaginado (la nación, la comunidad y así sucesivamente). Pero en otro nivel, necesitamos investigar al "nosotros" como efecto del vínculo mismo; dicho sujeto no solo se vincula con un "nosotros", sino que el "nosotros" es lo que se ve afectado por el vínculo que el sujeto tiene consigo mismo y con los otros a los que ama. Por tanto, al odiar a otro, este sujeto también se está amando a sí mismo; el odio estructura la vida emocional del narcisismo como un investimiento fantástico en la continuación de la imagen del yo en los rostros que juntos conforman el "nosotros". El vínculo con otros se divide en negativo y positivo (odio y amor) precisamente mediante la imagen de los rostros de la comunidad conformada por otros "yos", por otros que son amados *como si fueran yo*.

Cuando Freud sugirió en *Psicología de las masas* (1922) y *El yo y el ello* (1964b) que nos identificamos con las personas que amamos, avanzó en el camino para abordar esta relación entre la formación del yo [ego] y la comunidad. El yo queda establecido mediante la imitación del objeto de amor perdido; se basa en el principio de una semejanza o un parecido o de *volverse similar* (v. cap. 6 para una elaboración de este argumento). No obstante, aquí argumentaría que el amor no preexiste a la identificación (así como el odio no preexiste a la des-identificación); de modo que no es asunto de identificarnos con aquellos que amamos y desidentificarnos de aquellos a quienes odiamos. Más bien, en primera instancia el carácter de la persona amada se produce como "semejanza" a través de las formas de identificación que alinean a este sujeto con este otro. Pensar en la identificación como una forma de alineamiento (para homologarlo con nosotros, el sujeto como quien "homologa") también nos muestra cómo las identificaciones involucran una des-identificación o una "renuncia" activa a otras identificaciones posibles (véase Butler 1997b). Es decir, al alinearme con algunos otros, me alineo en contra de otros otros. Esta "renuncia" puede producir el carácter de la persona odiada como "desemejanza". Lo que está en juego en las intensidades emo-

cionales del amor y el odio, entonces, es la producción del efecto de semejanza y desemejanza como características que se supone pertenecen a los cuerpos de los individuos. Esta separación de otros en cuerpos que *pueden ser* amados u odiados es parte del trabajo de la emoción; no preexiste a la emoción como su fundamento: "Los amo o los odio porque son como yo o no como yo". Los efectos de la circulación de objetos de odio se evocan, por tanto, de manera retrospectiva como el origen del odio ("Los odio porque son diferentes a nosotros"). De modo que el odio funciona al proporcionar "evidencia" del mismo antagonismo al que afecta; citamos la labor que hace al producir las características de semejanza y desemejanza cuando mostramos las razones de su existencia. Al ver al otro "ser" detestable, el sujeto se llena de odio, lo que se vuelve un signo de la "verdad" de la lectura.

He sugerido que las emociones, que responden a la proximidad de otros, no responden de la manera que lo hacen debido a las características inherentes de los otros: no respondemos con amor u odio porque los otros sean queribles u odiables. A través de los encuentros afectivos, los objetos y los otros se perciben como poseedores de atributos; esto es lo que le "da" al sujeto una identidad separada de los otros (por ejemplo, como la verdadera víctima o la nación amenazada). ¿Cómo funciona esta atribución en y a través de los cuerpos? Veamos la narrativa de la feminista negra Audre Lorde sobre su encuentro con una mujer blanca en el metro:

> La línea AA del metro a Harlem. Me agarro de la manga de mi madre, sus brazos llenos de bolsas de compras, pesadas por la Navidad. El olor húmedo de la ropa de invierno, el metro dando tumbos. Mi madre descubre un casi asiento, empuja mi pequeño cuerpo vestido para la nieve y lo sienta. A uno de mis lados un hombre lee un periódico. Al otro, una mujer con sombrero de pieles me observa. La boca se le tuerce mientras me observa y después deja caer la mirada, llevándose a la mía con la suya. Su mano enguantada con piel da un tirón en la línea en la que mis nuevos pantalones azules para la nieve y su elegante abrigo de pieles se tocan. Jala su abrigo hacia ella. Yo miro. No veo la cosa terrible que ella está viendo en el asiento entre nosotras, tal vez una cucaracha. Pero me comunica su horror. Debe ser algo muy malo por la manera en que está mirando, así que yo también jalo mi traje para la nieve hacia mí, alejándolo de eso. Cuando levanto la mirada, la mujer todavía me observa, los agujeros de su nariz y sus ojos enor-

> mes. Y de repente me doy cuenta de que no hay nada trepándose al asiento entre nosotras; es a mí a quien no quiere que su abrigo toque. Las pieles me rozan la cara cuando se levanta con un estremecimiento y se toma de una agarradera en el metro andando. Como niña nacida y criada en la ciudad de Nueva York, rápidamente me corro para dejar un lugar a mi madre para que se siente. No se ha pronunciado una palabra. Me da miedo decirle algo a mi madre porque no sé qué hice. Miro mis pantalones por los lados en secreto. ¿Tienen algo? Algo pasa que no entiendo, pero nunca lo voy a olvidar. Sus ojos. Las fosas nasales dilatadas. El odio (Lorde 1984: 147-8).

En este encuentro, Audre Lorde concluye con "El odio" como una emoción que parece desconectada de los cuerpos, rodeando la escena con su violencia. Y, sin embargo, la palabra "odio" funciona al trabajar sobre las superficies de los cuerpos. Este encuentro corporal, aunque termina con "El odio", también finaliza con la reconstitución del espacio corporal. Los cuerpos que se juntan, que casi se tocan y revuelven, se deslizan separándose, aliviados al estar apartados. Los cuerpos específicos que se separan permiten la redefinición de la integridad social y corporal. La emoción del "odio" alinea al cuerpo blanco específico con la forma corporal de la comunidad; la emoción funciona confirmando la amenaza de invasión y contaminación en el cuerpo de otro específico, que viene a representar y sustituir a un grupo de otros. En otras palabras, el encuentro de odio alinea no solo al "yo" con el "nosotros" (el cuerpo blanco, la nación blanca), sino al "tú" con el "ellos" (el cuerpo negro, la gente negra).

¿La narrativa que construye Audre de este encuentro implica su autodesignación como la odiada?, ¿se odia a sí misma? Ciertamente, su percepción de la causa de los gestos corporales de la mujer es equivocada y ello crea un objeto. El objeto —la cucaracha— viene a representar, o sustituir, la causa "del odio". La cucaracha se trepa entre las dos; la cucaracha, como la portadora de la suciedad, divide a los dos cuerpos, forzándolos a separarse. Audre tira de su traje para la nieve, "alejándolo de eso". Pero el "eso" que las divide no es la cucaracha. Audre se da cuenta de que "es a mí a quien no quiere que su abrigo toque". Lo que las ropas de la mujer no deben tocar no es una cucaracha que se arrastra entre ellas, sino a la misma Audre. Audre se convierte en el "eso" que se interpone

entre la posibilidad de que sus ropas se toquen. Se convierte en la cucaracha —el objeto imposible y fóbico— que amenaza con arrastrarse desde una hacia la otra: "no sé qué hice. Miro mis pantalones por los lados en secreto. ¿Tienen algo?". El odio se desliza entre signos y objetos diferentes cuya existencia está enlazada con la negación de su desplazamiento. Audre se convierte en la cucaracha que después es imaginada como la causa del odio. La asociación entre la cucaracha y su cuerpo funciona de una manera muy poderosa. Su cuerpo se vuelve un objeto de odio al "asumir" las cualidades ya vinculadas con la cucaracha: sucia, contaminante, malvada. La transformación de este o aquel otro en un objeto de odio está sobredeterminada. No es que simplemente cualquier cuerpo sea odiado: en cada encuentro se reabren historias de asociación particulares, de modo tal que al encontrar algunos cuerpos ya se viven como más detestables que otros cuerpos. Las historias están enlazadas a emociones precisamente en tanto se trata de *qué se pega*, qué conexiones se viven como las más intensas o íntimas, como más cercanas a la piel.

Entonces, es importante señalar que la alineación de ciertos cuerpos con algunos otros y en contra de otros se lleva a cabo en la *orientación física del movimiento*; los cuerpos se desorganizan y reorganizan cuando se enfrentan a otros que son ya reconocidos como "los odiados". Así que la mujer blanca se queda sin asiento para mantener a distancia a la niña negra, a pesar de que el metro está "andando". La organización del espacio social y corporal crea una frontera que se transforma en un objeto como efecto de esta intensificación del sentimiento. El gesto de rechazo de la mujer blanca para no tocar a la niña negra no *representa* solamente la expulsión de la negritud del espacio social blanco, *sino que de hecho re-forma ese espacio social a través de la re-formación del distanciamiento del cuerpo blanco.* La re-formación del espacio corporal y social involucra un proceso de *erizamiento de la piel*; la amenaza planteada por los cuerpos de otros a la integridad corporal y social se registra en la piel. O, para ser más precisa, la piel llega a sentirse como una frontera a través de la violencia de la impresión de una superficie sobre otra. De este modo, el odio crea las superficies de los cuerpos mediante la manera en que estos se alinean con y en contra de

otros cuerpos. Lo que sentimos por los demás es lo que nos alinea con un colectivo, que paradójicamente "toma forma" solo como un efecto de dichas alineaciones. La piel del colectivo adopta una cierta forma a través de la manera en que los otros nos impresionan.

Crimen de odio

El odio involucra la emergencia de cuerpos a través del modo en que nos encontramos con otros en espacios íntimos y públicos. La política del aborrecimiento racial implica atribuir a los otros raciales un significado, un proceso que podemos describir como "la creación de la desemejanza". El odio es un vínculo negativo con otro que uno desea expulsar, un vínculo que se sostiene expulsando al otro de la cercanía corporal y social. En esta sección, quiero reunir los argumentos de las dos secciones anteriores. Es decir, exploraré cómo las economías afectivas del odio, en donde el odio circula en signos desconectados de los cuerpos particulares, afectan la manera en que los cuerpos adoptan una cierta forma. En particular, consideraré cómo el movimiento entre los signos de odio afecta los cuerpos de aquellos que se vuelven objetos de odio.

Para poder explorar la conexión entre el lenguaje de odio y la emergencia de los cuerpos, examinaré la política del crimen de odio. Los crímenes de odio se caracterizan como tales cuando el crimen se lleva a cabo debido a la identidad grupal (definida en términos de raza, religión, sexualidad) de una persona:

> Si una persona [...] selecciona de manera intencional a la persona en contra de la cual el crimen [...] se lleva a cabo o selecciona la propiedad que se dañará o afectará de alguna manera mediante el crimen [...] *debido a* la raza, religión, color, discapacidad, orientación sexual, origen nacional o ascendencia de esa persona o de quien posee u ocupa la propiedad, las penas para el crimen subyacente se incrementan [*Wisconsin* v. *Mitchell*] (Jacobs y Potter 1998: 3, las cursivas son mías).

Lo que está en juego en un crimen de odio es la percepción de un grupo en el cuerpo de una persona. Sin embargo, el hecho de que

lo que está en juego es la percepción queda oculto en la legislación sobre los crímenes de odio por la locución "debido a" que implica que la identidad de grupo ya existe como tal, y que funciona solo como una causa, en vez de ser también un efecto del crimen.[6] El que un crimen de odio implique la percepción de un grupo en el cuerpo de la persona no hace que la violencia sea menos real o "dirigida"; esta percepción tiene efectos materiales, puesto que se lleva a la práctica mediante la violencia. Es decir, el crimen de odio funciona como una forma de violencia en contra de grupos *mediante* la violencia en contra de los cuerpos de las personas. La violencia en contra de otros es tal vez una de las maneras en la que queda fijada o sellada la identidad del otro; el otro se ve *forzado* a encarnar una identidad particular por y para el perpetrador del crimen, y esa fuerza involucra daños o heridas.

[6] Aquí existen algunas dificultades en relación con la causa y el efecto. Yo argumentaría, junto con Rosga (1999), que la legislación sobre crímenes de odio sí tiende a reificar a los grupos sociales, al suponer que los grupos son entidades selladas contra las que se dirige el odio. Al mismo tiempo, cuestionaría el trabajo de críticos como Jacobs y Potter (1998), quienes al criticar la eficacia de la categoría "crimen de odio" sugieren que la legislación misma crea las divisiones de las que se supone que el crimen es resultado. Dejan, por tanto, implícito que dichas divisiones no existirían si no fueran introducidas y después exacerbadas por las leyes. No puedo estar de acuerdo con esto. Más bien, plantearía que los crímenes de odio (que defino como formas de violencia dirigida contra otros a los que se percibe como integrantes de un grupo social, por lo que la violencia se "dirige" al grupo) funcionan para producir divisiones, en parte, imponiendo a otros una identidad a través de la violencia. Esto no significa que los otros no estén alineados con una identidad (=identificación) antes de la violencia. En otras palabras, la puesta en acto del odio a través de la violencia no "inventa" a los grupos sociales de la nada. Más bien, dichas puestas en acto funcionan como una forma de imposición; los crímenes de odio pueden funcionar aprisionando a un otro específico en una identidad que ya es afectiva. La distinción entre causa y efecto por tanto no es útil: el odio afecta y a la vez se ve afectado por el aprisionamiento de otros en identidades de grupo. Es por esto que algunos cuerpos y no otros se vuelven objeto de crímenes de odio: el odio enlaza lo particular con el grupo al reabrir una historia pasada de violencia y exclusión que nos permite reconocer los cuerpos de algunos otros como fuera de lugar (véase Ahmed 2000: 38-54). Por supuesto, las leyes pertinentes en el Reino Unido —la "incitación al odio racial" en la parte III (ss.17-29) de la Public Order Act de 1986— se refieren al discurso de odio más que a los crímenes de odio definidos en los términos mencionados arriba. Aquí, el odio racial no se describe como el origen del crimen, sino como el efecto (la responsabilidad criminal se da cuando una persona usa o publica palabras o comete actos que son amenazantes, abusivos o insultantes y que probablemente "despierten" odio racial). Por tanto, las leyes sobre el discurso de odio tienden a criminalizar el odio como efecto, y las leyes sobre crímenes de odio a criminalizar el odio como origen; ambas fallan al no reconocer el papel que desempeña el odio en una economía de afectos y efectos.

La respuesta legal al crimen de odio es una manera de manejar la injusticia de la violencia en contra de grupos minoritarios.[7] Sugiero que el "crimen de odio" puede ser útil como una tecnología de reparación, porque puede explicitar el papel del odio como un vínculo intenso y negativo con los otros en la política del racismo, así como en otras formas de violencia estructural. Como argumenta Zillah Eisenstein, prestar atención al odio nos permite mostrar cómo involucra el racismo investimientos psíquicos y corporales (1994: 5-22). Para algunos, este es el riesgo de la legislación sobre crímenes de odio: puede atribuirle poder a la psicología o transformar el poder en psicología. David Theo Goldberg, por ejemplo, argumenta que el uso del odio convierte la expresión racista en una disposición psicológica (1995: 269). AnnJanette Rosga plantea que el uso de crimen de odio como una categoría "es susceptible de individualizar modelos de opresión al movilizar nociones personales, psicológicas, de prejuicio y odio" (1999: 149). Estas críticas son útiles y nos recuerdan la importancia de comprender las emociones no como disposiciones psicológicas, sino como investimientos en normas sociales. Al poner atención a la política de odio podemos abordar la manera en que los sujetos y otros quedan investidos en normas, de tal modo que su desaparición se sentiría como una especie de muerte en vida. Al mismo tiempo que necesitamos tener cuidado de no psicologizar el poder y la desigualdad, también debemos evitar reificar las estructuras y las instituciones. Considerar los investimientos que tenemos en las estructuras es precisamente atender a cómo se vuelven significativos —o se viven como naturales— a través del trabajo emocional, un trabajo que toma tiempo y que tiene lugar en el tiempo. De modo que el "crimen de

[7] En un artículo muy interesante, Muneer Ahmad examina el uso del lenguaje de los "crímenes de odio" después del 11 de septiembre. Analiza los discursos que tratan los asesinatos de cinco hombres. Sugiere que "los asesinatos de odio previos al 11 de septiembre se consideraban crímenes de depravación moral, mientras que los asesinatos de odio después del 11 de septiembre se han explicado como crímenes de pasión" (Ahmad 2002: 108). Este cambio se debe, de acuerdo con él, a que el "odio" dirigido en contra de "otros" era compartido por la gran mayoría de los estadounidenses; es decir, los crímenes se convierten en "crímenes de pasión" puesto que la indignación colectiva en contra de los ataques se desplaza a una indignación hacia los otros de otras razas. Agradezco a David Eng el haberme señalado este artículo. Véase el capítulo 3 para una reflexión sobre el uso de perfiles raciales a partir del 11 de septiembre.

odio" como una categoría puede mostrarnos que la violencia en contra de los otros involucra formas de poder que son viscerales y corporales, así como sociales y estructurales.

Pero si el odio es parte de la producción de lo ordinario, y no solo de los "extremistas" (tal vez deberíamos decir que los "extremos" son parte de la producción de lo ordinario), entonces necesitamos preguntar si tiene sentido hablar del odio como un crimen. Aunque pudiera ser importante cuestionar la narrativa que ve el odio como algo que hacen los extremistas (que disculpa a la "nación ordinaria" o a los "sujetos ordinarios" de cualquier tipo de responsabilidad debida a su violencia), es igualmente importante ver que el odio opera de diferentes maneras. En otras palabras, los actos particulares (incluyendo la violencia física dirigida hacia otros, así como los insultos y el lenguaje abusivo) no *se siguen* necesariamente de los efectos desiguales del odio. Por supuesto, no todos los sujetos odian de la misma manera. Podemos encuadrar ciertas acciones como incorrectas e injustificables. Dichas acciones pueden verse como la responsabilidad de las personas o los grupos que las realizan. Debilitar la distinción entre odio y crimen de odio con base en la no oposición entre lo ordinario y lo criminal no significa borrar la responsabilidad por los efectos del crimen de odio.

Los planteamientos de mi argumento acerca de la utilidad del crimen de odio como una categoría también sugieren sus límites: el crimen de odio no se refiere a un conjunto discreto de prácticas que están separadas de los efectos dispares que el odio ya produce al organizar las superficies del mundo (aunque tampoco es que simplemente se siga de éstos). Los límites del crimen de odio pueden ser en parte los límites de la ley que busca designar lo criminal como una categoría ontológica. En tanto el odio representa la negación que se percibe como característica de la existencia de un grupo social, entonces podemos relacionar el odio con la injusticia, una injusticia que es, por supuesto, irreductible a la ley, al mismo tiempo que está relacionada con ella (véase Derrida 1992). Si el odio siempre se dirige a otros como una manera de *sellar* su destino, entonces el odio puede tratarse *acerca del* efecto que tiene sobre otros. A partir de esto, la introducción del crimen de odio como una categoría debería usarse como una manera de visibilizar

los efectos del odio, *escuchando a la vida afectiva de la injusticia*, en vez de establecer la verdad de la ley.

Podemos volver al ejemplo de Audre Lorde. Podemos preguntar: ¿cómo queda re-formado el cuerpo negro en el encuentro? ¿Qué sucede con esos cuerpos que se encuentran como objetos de odio, como poseedores de las características de la "desemejanza"? En mi lectura primera, subrayé el efecto del encuentro sobre el cuerpo blanco que se vive como aparte. Lo que me faltó fue preguntar por el papel del odio, como un encuentro social entre otros, sobre los cuerpos de quienes son designados como odiados. Esta falta la tomo como sintomática de una tendencia a pensar en el odio y el crimen de odio desde el punto de vista de quienes odian en vez de aquellos que son odiados. Lo que busca con frecuencia el crimen de odio es, por supuesto, la destrucción de los cuerpos de los odiados. Permitir que dichos cuerpos desaparezcan en nuestro análisis significaría repetir el crimen en vez de reparar su injusticia.

En el caso de la historia de Audre, sus gestos imitan los de la mujer blanca. Su mirada "es llevada hacia abajo", siguiendo la mirada de la mujer blanca. Este llevar hacia abajo la mirada y la transformación del cuerpo negro en un objeto de su propia mirada parece crucial. El cuerpo odiado se vuelve odiado no solo para la que odia, sino para la que es odiada. Esta "admisión" de la mirada blanca es central al argumento de Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, donde escribe cómo el cuerpo negro está "aprisiona[do] implacablemente", constituido "objeto"[8] (1986: 109). Cuando la mirada de Audre es llevada hacia abajo con la de la mujer blanca, siente "miedo". Se reconoce a sí misma como el objeto de odio de la mujer: es "interpelada", en el sentido de Althusser (1971), como la odiada. El "hacer" del odio no se "hace" en el momento de su articulación. Entra en circulación una cadena de efectos (que son a la vez afectos). La circulación de objetos de odio no es libre. En este caso, los cuerpos a los que se les atribuye ser detestables —como el origen de los sentimientos de odio— están (temporalmente) aprisionados en sus pieles. Dichos cuerpos asumen el

[8] Traducción del francés de Ángel Abad, Buenos Aires, Abraxas, 1973, p. 93. (N. de la T.)

carácter de lo negativo. Esa transformación de este cuerpo en el cuerpo de lo odiado, en otras palabras, conduce al confinamiento o aprisionamiento del cuerpo del otro en una figura de odio. La mujer blanca que se aleja de Audre sigue su camino, por supuesto. *Algunos cuerpos se mueven precisamente aprisionando a los otros como objetos de odio.*

Nuestra tarea, entonces, tal vez sea reflexionar sobre lo que se siente ser un objeto. El trabajo de Mari J. Matsuda hace hincapié en los efectos del odio sobre los cuerpos de las víctimas. Escribe:

> Los efectos negativos de los mensajes de odio son reales e inmediatos para las víctimas. Las víctimas de crueles diatribas de odio experimentan síntomas psicológicos y sufrimiento emocional: desde temor en la boca del estómago a un ritmo cardíaco acelerado y dificultad para respirar, pesadillas, desorden de estrés postraumático, hipertensión, psicosis y suicidio (1993: 24).

Matsuda sugiere que la puesta en práctica del odio a través de la violencia verbal o física "impacta precisamente en el lugar emocional en el que más dolor sentimos" (1993: 25). Estas experiencias de dolor pueden entenderse como parte del trabajo del odio, o como parte de lo que el odio *está haciendo.* El odio produce efectos en los cuerpos de quienes se convierten en sus objetos; dichos cuerpos se ven afectados por el odio que otros dirigen hacia ellos. El odio no es solo un medio para establecer la identidad del sujeto y la comunidad (mediante la alineación); también funciona para deshacer el mundo del otro a través del dolor (véanse Scarry 1985; y cap. 1). O los crímenes de odio buscan *aplastar* al otro con lo que Patricia Williams ha llamado el "asesinato del espíritu" (cit. en Matsuda 1993: 24).

Si el efecto del crimen de odio es afecto, y un afecto que es visceral y corporal, como ha subrayado el trabajo de Matsuda, entonces *el cuerpo de la víctima se lee como testimonio*, como un medio mediante el cual la verdad del crimen de odio se establece en la ley. Esto le plantea un problema a las leyes sobre odio y su relación con el discurso de odio en cuanto a la incitación. Se debe comprobar que los efectos están totalmente determinados por el crimen, lo que, en un sentido estricto, es muy difícil de establecer si no existe evi-

dencia que pueda ser descrita como moretones en la piel u otras huellas de violencia física. De modo que críticos como Ray Jureidini han señalado que la "subjetividad" de las leyes sobre el discurso de odio es un problema: "Algunas personas se sienten ofendidas por las bromas étnicas y los epítetos como un problema, algunas no" (2000: 13). Si el afecto y los efectos del discurso de odio no están determinados claramente, entonces ¿hasta qué punto puede "el daño" convertirse en evidencia de la injusticia del discurso de odio? ¿Hasta qué grado escuchar el testimonio de la víctima puede convertirse en un medio para hacer justicia?

Podemos considerar aquí las críticas fundamentales de Wendy Brown (1995) y Lauren Berlant (2000) sobre la "cultura de la herida", que fetichiza la herida como prueba de identidad (v. cap. 1). La cultura de la herida toma el daño a la persona como el fundamento no solo para una apelación (para una compensación o reparación), sino como afirmación de identidad, de modo tal que la "reacción" contra la herida es la base misma de la política, entendida como la fusión de la verdad y la injusticia (Brown 1995: 73). Lo que debería seguir a dichas críticas no tendría que ser una negativa a escuchar las historias de dolor como parte de las historias de injusticia, mediante las cuales el dolor se entiende como *la vida corporal de tales historias*. La fetichización de la herida solo puede llevarse a cabo cuando se ocultan estas historias; la injusticia mayor sería repetir esa fetichización olvidando los procesos en los que se es lastimado por otros. Planteo *la importancia de escuchar los afectos y efectos del odio y del crimen de odio* como una manera de cuestionar, en vez de asumir, la relación entre violencia e identidad. Decir que estos afectos y efectos no están claramente determinados y que no se solidifican para formar una identidad, no implica que los afectos y efectos no importen, y que no son una forma de injusticia, incluso aunque no puedan funcionar en un sentido estrecho como evidencia o afirmación de una identidad. De hecho, tratar dichos testimonios de herida como evidencia sería realizar una injusticia: el lenguaje y los cuerpos de odio no operan en el terreno de la verdad, operan para hacer y deshacer mundos compuestos por otros cuerpos. Escuchar los afectos del crimen de odio debe involucrar el reconocimiento de que no siempre están determinados:

no podemos suponer que sabemos de antemano lo que se siente ser objeto de odio. Para algunas personas, los actos de odio pueden implicar dolor; para otras, indignación. Así que si el dolor de otros es la "intención" del crimen de odio, entonces no se garantiza que éste tenga éxito siempre. Tenemos que tener los oídos abiertos para escuchar los afectos del odio.

¿Pero qué significa para la política que el odio como una acción en contra de otros fracase en determinar cabalmente sus efectos? En *Excitable Speech* (1997a), Judith Butler considera la imposibilidad de decidir de antemano el significado del discurso de odio para el crimen de odio. Sugiere que cualquier significante puede movilizarse de diferentes maneras y en diferentes contextos, de modo que incluso los signos que asumimos que representan odio (y que solo pueden representar odio) pueden operar de otra manera, como la cruz ardiente (Butler 1997a: 19). Butler crítica el trabajo de Matsuda, entre otras, porque esta supone que el odio reside en signos particulares y que los efectos de dichos signos están ya determinados desde antes de su circulación. Estoy de acuerdo con Butler. Como he argumentado en este capítulo, el odio es económico y no reside de manera positiva en un signo o cuerpo. Pero Butler pasa por alto la relación entre afecto y efecto que es crucial para la obra de Matsuda. Siguiendo a Matsuda, necesitamos relacionar el tema del efecto del discurso de odio con el *afecto*, que incluye la pregunta sobre la manera en que los otros se han visto afectados por el discurso de odio. Siguiendo a Butler, podemos reconocer que los afectos no están determinados de antemano. Pero si no están determinados de antemano, ¿cómo es entonces que llegan a estar determinados? Necesitamos preguntarnos: ¿cómo producen respuestas afectivas ciertos signos de odio? ¿O por qué se repiten ciertos signos de odio? ¿Se debe a que dichos signos están sobredeterminados?, ¿se debe a que mantienen abierta una historia que ya está abierta en tanto dotada de afectividad?

El hecho de que algunos signos se repitan se debe precisamente no a que los signos mismos contengan odio, sino a que son efectos de historias que han quedado abiertas. Palabras como "nigger" o

"paki",[9] por ejemplo, tienden a mantenerse; interpelan al otro precisamente al introducirlo a una historia mediante la cual dichos epítetos le asignan un significado en una economía de la diferencia (v. cap. 4, para una elaboración de este argumento sobre signos que "pegan"). Dichas palabras y signos tienden a pegar, lo que no significa que no puedan operar de otra manera. Más bien, no pueden simplemente verse liberados de la historia de este uso como violencia o insulto, aunque no puedan verse reducidos a esa historia. Otra manera de expresarlo es decir que algunas palabras "pegan" porque se vinculan *a través de* afectos particulares. Así que, por ejemplo, alguien lanza insultos raciales (la mujer blanca que se aleja de Audre podría susurrar a un testigo complaciente "nigger" y "cucaracha": un insulto dirigido contra otra, pero mediado por una tercera parte), precisamente porque son afectivos, aunque no existe siempre la garantía de que la otra reciba una "impresión" o sea lastimada de una manera que proceda de la historia de los insultos. Lo que nos permite entender que la pregunta importante no es si dicho discurso funciona o no, es la naturaleza afectiva del discurso de odio. Más bien, la cuestión importante es: *¿qué efectos tienen los encuentros de este tipo en los cuerpos de los otros que se ven transformados en objetos de odio?*

Esta pregunta solo puede plantearse si consideramos el modo en que el odio funciona como una economía afectiva; el odio no reside de manera positiva en los signos, sino que circula o se mueve entre signos y cuerpos. La circulación de signos de odio involucra movimiento y permanencia; algunos cuerpos se mueven precisamente aprisionando a otros como objetos de odio. Investigar la historia del odio involucra leer las superficies de los cuerpos, así como escuchar a aquellos a quienes esta historia ha moldeado.

[9] "Nigger" es una palabra denigratoria para referirse a las personas de raza negra, y se llama "pakis" a las personas de origen paquistaní, también con sentido denigratorio. (N. de la T.)

3. La política afectiva del miedo

> "¡Mira un negro!" Fue un estímulo externo como si me hubieran dado un golpecito al pasar. Sonreí tiesamente.
> "¡Mira, un negro!" Era verdad. Me divirtió.
> "¡Mira, un negro!" El círculo estaba apretando cada vez más. Dejé ver que me estaba divirtiendo.
> "¡Mamá, ve al negro! ¡Me da miedo! ¡Miedo! ¡Miedo!" Ahora empezaban a asustarse de mí. Me convencí de que me reiría hasta las lágrimas, pero la risa se había vuelto imposible (Fanon 1986: 111-12).

¿Qué nos asusta? ¿Quién se asusta de quién? El encuentro de arriba nos muestra que no se trata simplemente de que alguien se asuste de una persona que pasa de largo. Al contrario, el objeto de miedo está sobredeterminado; aquí el negro es el objeto de un miedo declarado por el niño blanco, pero mediado a través de las huellas evocativas del hombre negro. El miedo se anuncia mediante una afirmación ontológica, una aseveración que un yo hace sobre sí mismo y para sí mismo: "Me da miedo". Dichas afirmaciones de miedo le dicen al otro que él es la "causa" del miedo, de una manera que es personal: "Ahora empezaban a asustarse de *mí*". Como tal, el temor significado mediante el lenguaje y por el cuerpo blanco no comienza y termina ahí nada más: más bien el miedo funciona a través y sobre los cuerpos de quienes se ven transformados en sus sujetos, así como en sus objetos. El cuerpo negro se aprieta cada vez más; no es solo la sonrisa la que se aprieta, y a la larga es im-

posible, sino que el cuerpo negro mismo se ve rodeado por el miedo, y llega a sentirlo como propio, de modo que el cuerpo se siente como imposible o inhabitable. De esta manera, el miedo no solo proviene de dentro y de ahí se mueve hacia fuera, hacia los objetos y los otros (el niño blanco que se siente atemorizado ante el hombre negro); en vez de ello, el miedo funciona para asegurar la relación entre esos cuerpos; los reúne y los separa mediante los estremecimientos que se sienten en la piel, en la superficie que emerge a través del encuentro.

Y entonces la historia continúa:

> Me devolvían mi cuerpo expósito, incompleto, restañado, todo de luto en aquel día blanco de invierno. El negro es una bestia, el negro es mal, el negro es un bellaco, el negro es feo; mira, un negro, hace frío, el negro tiembla, el negro tiembla porque tiene frío, el pequeño tiembla porque tiene miedo del negro, el negro tiembla de frío, ese frío que le retuerce a uno los huesos, el simpático chico tiembla porque cree que el negro tiembla de rabia, el chico blanco se arroja en los brazos de su madre; mamá, el negro me va a comer (Fanon 1986: 113-114).[1]

El cuerpo negro es "devuelto" a través del miedo solo en tanto ha sido tomado, robado por la misma hostilidad de la mirada blanca. Para el hombre negro, el miedo se siente como "enfriamiento"; provoca que el cuerpo tiemble con un frío que se mueve desde la superficie hacia las profundidades del cuerpo, como un frío que "le retuerce a uno los huesos". El miedo envuelve a los cuerpos que lo sienten, y a la vez construye dichos cuerpos como envueltos, contenidos por él, *como si* procediera del afuera y se moviera hacia dentro. Y, sin embargo, el miedo no junta a los cuerpos como una forma de sentimiento solidario. Aunque los signos de afecto parecen pasar entre los cuerpos (el estremecimiento del negro se convierte en el temblor del pequeño niño blanco), lo que pasa no es el mismo afecto, y depende de una lectura (errónea) de los sentimientos del otro. El estremecimiento del cuerpo negro se lee equivocadamente como una forma de rabia, y solo entonces como el

[1] *Piel negra, máscaras blancas*, traducción del francés de Ángel Abad, Ed. Abraxas, Buenos Aires, 1973, p. 94, excepto la primera oración. (N. de la T.)

"fundamento" para el miedo blanco. En otras palabras, solo se siente al otro como temible debido a una lectura errónea que el otro devuelve mediante su respuesta de temor, como el miedo al temor del niño blanco. Esto no quiere decir que el miedo provenga del niño blanco, como si él fuera el origen de ese miedo (o incluso su autor); más bien el miedo abre historias pasadas de asociación (al revivir las fantasías de la infancia), lo que permite al cuerpo blanco construirse como separado del cuerpo negro en el presente.

Podemos notar aquí que el miedo hace algo: restablece la distancia entre cuerpos cuya diferencia se lee a partir de la superficie, como una lectura que produce a la superficie (temblorosa, restañada). El miedo involucra relaciones de proximidad que son cruciales para establecer la "separatidad" de los cuerpos blancos. Dicha proximidad implica la repetición de estereotipos. Fanon comienza su reflexión sobre el encuentro con estereotipos, como recuentos fijos del ser del otro que se repiten, como si no vinieran de ningún lugar: "el negro *es*". Los estereotipos buscan fijar el significado del otro, pero la misma repetición que se requiere para permitir dicha permanencia los convierte en un sitio de inseguridad y no de seguridad, como ha sugerido Homi Bhabha (1994). Estas verdades imposibles se vuelven convincentes precisamente debido a que *pueden perderse en el camino*. El miedo puede funcionar también como una economía afectiva (v. cap. 2): no reside de manera positiva en un objeto o signo en particular. Esta falta de residencia permite que el miedo se deslice de un signo a otro y entre los cuerpos. Este deslizamiento se queda atorado solo temporalmente en la misma vinculación de un signo con un cuerpo, una vinculación que es asumida por el cuerpo, rodeándolo con un miedo que se vuelve suyo.

De manera crucial, aquí, terminamos con una fantasía en la que el niño blanco le dice a su madre: "mamá, el negro me va a comer". Esta fantasía canibalística, de verse incorporado por el cuerpo del otro, es fundamental para la política del miedo: el miedo funciona constituyendo a los otros como temibles en tanto *amenazan con absorber al yo*. Dichas fantasías construyen al otro como un peligro no solo para el yo propio como yo, sino para la propia vida, para la propia existencia de un ser separado con una vida independiente. Dichas fantasías sobre el otro funcionan, por con-

siguiente, para justificar la violencia en contra de otros, cuya existencia llega a sentirse como una amenaza para la vida del cuerpo blanco, pero que, como amenaza para la vida, *puede llegar a dar en vez de tomar la vida*. Los discursos de miedo están, en términos de R.D. Laing, preocupados por la preservación más que por la gratificación del sujeto (1960: 44). El miedo puede estar preocupado por la preservación no solo de "mí", sino de "nosotros" o de "lo que es", o de "la vida como la conocemos", o incluso de "la vida misma".

En este capítulo, considero el miedo como una "política afectiva", que "preserva" únicamente cuando proclama amenazar la vida misma. Primero, considero la relación entre miedo, angustia y la pérdida de un objeto o que este "pase de largo". Segundo, examino la relación entre el miedo y la alineación del espacio corporal y social, en particular, analizando cómo el miedo encoge el espacio corporal y cómo este encogimiento involucra la restricción de movilidad corporal en el espacio social. Y, finalmente, reflexiono acerca del papel del miedo en cuanto a la conservación del poder, considerando cómo funcionan las narrativas de crisis para asegurar las normas sociales en el presente, con referencia específica a la figura del terrorista internacional.

Miedo y angustia

La diferencia entre miedo y angustia se representa con frecuencia en términos del estatus del objeto. De hecho, generalmente se distingue el miedo de la angustia aclarando que *el miedo* tiene un objeto. Por ejemplo, Rachman argumenta que la angustia puede describirse como la "anticipación tensa de un suceso amenazante aunque vago", o la sensación de "suspenso incómodo", mientras que el miedo se describe como una reacción emocional "ante una amenaza que puede identificarse" (1998: 2-3; véase también Fischer 1970). Quiero cuestionar este modelo sugiriendo que el miedo está ligado al "pasar de largo" del objeto, aunque la ausencia del objeto en el miedo crea una impresión diferente a la creada por la angustia.

La relación del miedo con el objeto tiene una dimensión temporal importante: sentimos temor de un objeto que se nos acerca. El miedo, como el dolor, se siente como una forma desagradable de intensidad. Pero aunque la experiencia vivida de miedo puede ser desagradable en el presente, el displacer del miedo también se relaciona con el futuro. El miedo implica una anticipación de daño o herida, nos proyecta del presente hacia un futuro. Pero la sensación de miedo nos presiona hacia ese futuro como una experiencia corporal intensa en el presente. Se suda, el corazón se acelera, el cuerpo todo se convierte en un espacio de intensidad desagradable, una impresión que nos sobrepasa y nos empuja hacia atrás con la fuerza de su negación, que puede a veces involucrar la huída y otras, la paralización. De modo que el objeto que tememos no está simplemente ante nosotros, o en frente de nosotros, sino que causa una impresión en nosotros en el presente, como un dolor anticipado del futuro.[2]

Heidegger argumenta que el miedo se siente incluso en ausencia del objeto que se acerca:

> Lo perjudicial, en cuanto amenazante, no está todavía en una cercanía dominable, pero se acerca [...]. A medida que se acerca, se acrecienta este "puede, pero a la postre quizás no". Es terrible, decimos. Esto significa que lo perjudicial, al acercarse en la cercanía, lleva en sí la abierta posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo, lo cual no aminora ni extingue el miedo, sino que lo constituye (1962: 179-80).[3]

De manera crucial, Heidegger relaciona el odio con lo que no está en el presente, ya sea en el sentido espacial o temporal, del "aquí y el ahora". El miedo responde a lo que se acerca en vez de hacerlo a lo que ya está aquí. Es la proximidad futura del miedo lo que hace posible que el objeto de miedo, en vez de llegar, nos pueda pasar

[2] Podemos notar aquí que he hablado del objeto como algo que nos "da" miedo. Esto necesita una aclaración. No hay nada en el objeto que haga que el miedo sea una *consecuencia necesaria* del objeto. Como dijo Spinoza: "Vi que todas las cosas que temía y me temían no poseían nada bueno o malo excepto cuando la mente se veía afectada por ellas" (cit. en May 1977: XV). Véase también mi discusión sobre Descartes y el ejemplo de la niña y el oso en la introducción de este libro.

[3] *El ser y el tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, edición digital de <www.philosophia.cl>, p. 144. (N. de la T.)

de largo. Pero el pasar de largo del objeto de miedo no significa que uno se sobreponga al miedo: más bien, la posibilidad de la pérdida del objeto hace que lo que es temible sea más temible. Si el miedo tuviera un objeto, entonces podría ser contenido por el objeto. Cuando el objeto de miedo amenaza con pasar de largo, el miedo ya no puede ser contenido por un objeto. El miedo en su misma relación con un objeto, en la misma intensidad de su dirigirse hacia ese objeto, se intensifica si lo llega a perder. Podríamos caracterizar esta ausencia diciendo que es como estar *no totalmente presente* en vez de, como con la angustia, no estar en ningún lado en absoluto.

¿Pero no está en ningún lado la angustia?[4] Cuando Heidegger habla sobre la angustia subraya cómo no proviene de ninguna parte: "Por consiguiente, la angustia tampoco 've' un determinado 'aquí' o 'allí' desde el que pudiera acercarse lo amenazante. El ante-qué de la angustia podría caracterizarse por el hecho de que lo amenazante no está en *ninguna parte*" (1962: 231).[5] O podríamos considerar cómo la angustia se vincula con objetos particulares, que cobran vida no como la causa de la angustia, sino como efecto de sus andanzas. En la angustia, los pensamientos con frecuencia se mueven rápidamente entre diferentes objetos, un movimiento que contribuye a intensificar la sensación. Se piensa en más y más "cosas" sobre las que se podría estar angustiada; la desconexión con un objeto dado permite que la angustia se acumule mediante la congregación de más y más objetos, hasta que sobrepasa otras posibles relaciones afectivas con el mundo. Una se angustia como una manera de vincularse con los objetos. En otras palabras, la angustia tiende a pegarse a los objetos, incluso cuando los objetos pasan de largo.[6] La angustia se vuelve *un acercamiento a los objetos* en vez

[4] La idea de la angustia como una "emoción flotante" o "generalizada" es crucial para el psicoanálisis freudiano. A pesar de que comparto el énfasis en que la angustia no "tiene" un objeto, sugiero que tiende a generar sus objetos, y a pegarlos, a juntarlos. La angustia es como el velcro: se pega a los objetos que tiene próximos.

[5] Traducción de Jorge Eduardo Rivera, edición digital de <www.philosophia.cl>, p. 187.

[6] De cierta manera, estoy sugiriendo que la angustia genera un objeto, pero que el objeto mismo está ausente. Este argumento puede relacionarse con el modelo de Dominick LaCapra, quien propone que la transformación de la ausencia en pérdida le da a la "angustia un objeto identificable —el objeto perdido— y genera la esperanza de que la angustia pueda eliminarse" (2001: 57).

de, como con el miedo, *producirse por el acercamiento de un objeto.* Este deslizamiento entre miedo y angustia se ve afectado por el pasar de largo del objeto.

Aún más, la relación del miedo con la desaparición potencial de un objeto es más profunda que una simple relación con el objeto de miedo. En otras palabras, no es solo el miedo lo que está en juego en el miedo. Para Freud, los miedos mismos pueden funcionar como síntomas, como mecanismos de defensa del yo ante el peligro. En su ensayo "Inhibición, síntoma y angustia", Freud (1964d) volvió al caso del pequeño Hans. Hans tenía una relación fóbica con los caballos. Freud argumenta que ese miedo es en sí mismo un síntoma que se ha "colocado en el lugar" de otro miedo, uno que amenaza al yo de manera mucho más profunda: el temor a la castración como un temor al padre. Hans puede "manejar" su miedo a los caballos al evitarlos, de una manera en que no podría manejar el miedo a su padre. Podemos recordar que en el modelo de Freud de emociones inconscientes, el afecto mismo no se reprime: lo que se reprime es la idea a la que está vinculada el afecto (1964a: 177; v. cap. 2). El afecto del miedo se sostiene, o incluso se intensifica, mediante el desplazamiento entre objetos.

El desplazamiento entre objetos funciona para conectar a esos objetos. Dichas conexiones no son creadas por el miedo, sino que pueden estar ya ocupando un lugar en el imaginario social. En el modelo freudiano, el movimiento entre objetos es intrapsíquico y va hacia atrás; se remite al pasado, al miedo primario a la castración. O, para ser más específica, el movimiento lateral entre objetos (en este caso, entre el caballo y el padre) se explica como determinado por una represión de la idea a la que el afecto estuvo originalmente vinculado (la amenaza de castración).[7] Sugeriría que el movimiento lateral entre objetos, que funciona para pegar a los objetos como signos de amenaza, está formado por múltiples historias. El movimiento entre signos no tiene su origen en la psique, sino que es una huella de cómo dichas historias se mantienen vivas en el pre-

[7] Ciertamente, en el trabajo sobre "Lo inconsciente", el argumento acerca de las "emociones inconscientes" sí se basa en un modelo de los orígenes, o la "conexión verdadera" entre una idea y un sentimiento (Freud 1964a: 177).

sente. Pudimos ver esto en el encuentro descrito por Fanon. La producción del hombre negro como objeto de miedo depende de historias pasadas de asociación: negro, animal, malo, cruel, feo. El movimiento de miedo entre los signos es lo que permite al objeto de miedo generarse en el presente (el negro es un animal, malo, cruel, feo). El movimiento entre signos permite que a los otros se les atribuya valor emocional, como "temibles".

El encuentro de Fanon nos permite explorar los vínculos entre el desplazamiento de los objetos de miedo y el pasar de largo del objeto. En este encuentro, el miedo sí está contenido en un objeto: el cuerpo negro. Y, sin embargo, la contención del miedo en un objeto es provisional: en tanto el hombre negro sea el objeto de miedo, puede pasar de largo. De hecho, la materialidad física de este "pasar de largo" puede asociarse con el paso del miedo entre signos: *el movimiento es lo que intensifica el afecto*. El hombre negro se vuelve aún más amenazante si pasa de largo: su proximidad se imagina entonces como la posibilidad de daño futuro. Como tal, la economía del miedo funciona para contener los cuerpos de otros, *una contención cuyo "éxito" descansa en su fracaso, puesto que debe mantener abiertos los fundamentos del miedo*.

El movimiento lateral del miedo (en el que tenemos una relación metonímica y pegajosa entre los signos) es también un movimiento hacia atrás: los objetos de miedo se sustituyen unos a otros al paso del tiempo. Este desplazamiento también involucra el pasar de largo de los objetos de los cuales el sujeto parece huir. El miedo crea el efecto mismo de "aquello que no soy", al escaparse de un objeto que de todos modos amenaza cuando pasa de largo o es desplazado. En este sentido, el miedo no involucra la defensa de las fronteras que ya existen; más bien, el miedo construye esas fronteras, estableciendo objetos de los cuales el sujeto, al temer, puede huir. A través del miedo queda afectada no solo la frontera entre el yo y el otro, sino que la relación entre los objetos temidos (y no solo la relación entre el sujeto y sus objetos) se forma a partir de historias que "se pegan", haciendo que algunos objetos parezcan más temibles que otros.

Dicho modelo sugiere que el miedo se liga a algo más que la pérdida del objeto de miedo. El miedo se liga a la pérdida del obje-

to como tal. Para Freud, el miedo es ciertamente parte de la historia de pérdida, puesto que también se teme la pérdida del objeto de amor. Como examiné en el capítulo anterior, Freud, en su análisis del juego *fort da*, muestra cómo el niño escenifica la partida y el regreso de la madre en un intento por dominar la imposibilidad de su amor (1964c: 15-16). Tal vez, entonces, la angustia proviene parcialmente del amor (por la madre/por la otra), como un amor que nos pueden arrancar, como si nos arrancaran aquello que asegura nuestra relación [la del sujeto] con el mundo. La angustia es entonces un efecto de la imposibilidad del amor; una imposibilidad que regresa en el empequeñecimiento de lo que es posible ser. La angustia por la posibilidad de la pérdida se desplaza hacia los objetos de miedo, que parecen presentarse desde el exterior como peligros que podrían evitarse y como obstáculos para la realización del amor mismo.

Volviendo al encuentro de Fanon, podemos notar cómo la huida del niño blanco del objeto de miedo, un objeto que pasa de largo, lo lleva a los brazos de la madre, que significan un forma protectora y segura de acotamiento o una transformación del mundo en la casa (estar-en-casa). En otras palabras, darle la espalda al objeto de miedo también implica *volverse hacia* el objeto de amor, que se convierte en una defensa contra la muerte, pues aparentemente el objeto de miedo amenaza con provocarla. De esta manera, podemos ver que el miedo *es lo que mantiene viva la fantasía del amor como la preservación de la vida*, pero de manera paradójica solo lo hace al anunciar la posibilidad de muerte. La necesidad de la fantasía ("Mamá, el negro me va a comer") deja claro que el pasar de largo del objeto temido también involucra moverse hacia el objeto amado, mediante la formación de un hogar o un acotamiento. Sin embargo, si la huída del miedo mueve al sujeto hacia la otra amada, cuyos brazos ofrecen una segunda piel, entonces ese acotamiento mantiene abierta la posibilidad de la pérdida. En vez de que el miedo se interponga en el camino del amor, podemos ver que el miedo permite al sujeto acercarse al objeto amado, aunque la distancia no se cubre nunca y el objeto de amor, así como el de miedo, puede todavía pasar de largo. De hecho, *es el temor a que el pasar de largo sea un pasar a otra vida,* lo que parece crucial para el "dar-

se vuelta" que constituye al sujeto en primera instancia. Si es el miedo lo que "nos despierta a la vida", entonces lo hace solo anunciando la posibilidad de muerte. Aunque podamos temer aquello que no podemos contener, mediante el miedo *también podemos contener aquello que no puede ser*.

Cuerpos que temen

Como hemos visto a partir de mi análisis de Fanon, el miedo es una experiencia corporizada; crea el efecto mismo de las superficies de los cuerpos. Pero persiste una pregunta obvia: ¿qué cuerpos temen a qué cuerpos? Por supuesto, podríamos argumentar que todos los cuerpos temen, aunque puedan temer diferentes cosas de diferentes maneras. Pero quiero sugerir que el miedo se siente de manera distinta en diferentes cuerpos, en el sentido de que hay una relación con el espacio y la movilidad en juego en la organización diferencial del miedo mismo. Ciertamente, gran parte del debate sobre "el miedo al crimen" se ha ocupado de la organización del miedo en este sentido espacial. Una suposición de sentido común podría ser que los más asustados son los que están más vulnerables; el miedo podría verse como una "respuesta razonable" a la vulnerabilidad, donde esta misma sería percibida como una cualidad inherente o característica de algunos cuerpos. No obstante, como han argumentado Ditton y Farrall, la angustia ante el crimen no se correlaciona con los grados de victimización: "aquellos que corren menos peligro son los más asustados" (2000: XVI). De modo que el miedo no es solo una consecuencia de la "objetividad" de las amenazas y los peligros. Si tomamos esto en cuenta, ¿por qué algunos cuerpos están más asustados que otros? ¿Cómo se conforman los sentimientos de vulnerabilidad?

Sacco y Glackman describen la vulnerabilidad en términos de "sentimientos de susceptibilidad y apertura al ataque que influyen sobre los procesos mediante los cuales se construyen definiciones de peligro criminal y se consideran las bases principales para la acción" (2000: 412). Dicha definición es útil en tanto nos muestra que la vulnerabilidad implica un tipo particular de relación corpo-

ral con el mundo, en la que la apertura misma se lee como un sitio de peligro potencial y como la necesidad de una acción evasiva. Las emociones pueden involucrar *lecturas de dicha apertura*, como espacios en los que cuerpos y mundos se encuentran y gotean uno sobre el otro. El miedo implica la lectura de estas aperturas como peligrosas; la apertura del cuerpo al mundo implica una sensación de peligro, que se *anticipa como un daño o una herida futuras*. Cuando hay miedo, el mundo presiona contra el cuerpo; el cuerpo se encoge y retira del mundo con el deseo de evitar el objeto de miedo. El miedo involucra el encogimiento del cuerpo; *restringe la movilidad del cuerpo precisamente desde el momento en que parece preparar al cuerpo para la huída*.

Dicho encogimiento es significativo: el miedo funciona para contener algunos cuerpos de modo que ocupen menos espacio. De esta manera, las emociones funcionan para alinear el espacio corporal con el espacio social. No se trata de que el miedo comienza en un cuerpo y después restringe la movilidad de ese cuerpo. Como ya sugerí, la respuesta del miedo depende de las narrativas particulares sobre qué y quién es temible que ya ocupan un lugar. También he sugerido, siguiendo a Heidegger, que el miedo asusta mucho más dada la pérdida potencial del objeto que anticipa. Mientras más desconocemos a qué o a quién le tememos *más temible se vuelve el mundo*. En otras palabras, la posibilidad estructural de que el objeto de miedo pase a nuestro lado es lo que hace que todo sea potencialmente temible. Esta es una dimensión importante de la política espacial del miedo: la pérdida del objeto de miedo transforma al mundo mismo en un espacio de peligro potencial, un espacio que se anticipa como daño o herida en la superficie del cuerpo que teme. Si volvemos al encuentro racista descrito por Fanon, podemos ver que el miedo aparente del niño blanco no lo lleva a negarse a habitar el mundo, sino a abrazar el mundo mediante el acotamiento aparentemente seguro formado por la otra amada (estar-en-casa). Más bien, en este caso, el sujeto negro es el que siente miedo por el miedo del niño blanco, es él quien se siente aplastado por ese miedo, por estar aprisionado en un cuerpo que se aprieta y ocupa menos espacio. En otras palabras, *el miedo funciona para restringir a ciertos cuerpos a través del movimiento o expansión de otros*.

En los enfoques feministas, el tema del miedo se considera estructural y mediado, más que una respuesta corporal inmediata ante un peligro objetivo. En vez de ver el miedo simplemente como una consecuencia inevitable de la vulnerabilidad de las mujeres, las críticas feministas argumentan que el miedo es una respuesta a la *amenaza* de la violencia. La amenaza misma está conformada por la autorización de las narrativas sobre lo que es y no es amenazante, y acerca de quiénes son o no son "objetos" apropiados de miedo. Como argumenta Elizabeth Stanko (1990), el acceso de las mujeres al espacio público está restringido por la circulación de narrativas sobre la vulnerabilidad femenina. Dichas narrativas son llamados a la acción: sugieren que las mujeres deben estar siempre en guardia cuando están fuera de casa. No solo construyen "el afuera" como inmanentemente peligroso, sino que también consideran la casa como segura. Así que las mujeres, si quieren tener acceso a la respetabilidad femenina, deben bien quedarse en casa (la feminidad como domesticación), bien ser cuidadosas con la manera en que se mueven y aparecen en público (la feminidad como una movilidad constreñida).[8] La seguridad aquí se vuelve una cuestión de no habitar el espacio público o, más exactamente, de no moverse sola en ese espacio. De modo que la pregunta sobre qué es temible y quién debería sentir miedo está ligada con la política de la movilidad, mediante la cual la movilidad de ciertos cuerpos involucra o incluso requiere la restricción de la de otros. Pero la producción de "lo temible" está también ligada con la autorización de los espacios legítimos: por ejemplo, en la construcción de la casa como segura,

[8] La palabra "cuidadosas" es interesante, ya que nos recuerda el vínculo entre cuidado y angustia. "Cuidarse" (incluso cuidar a los otros) puede también significar "tener cuidado", que puede engendrar una relación angustiosa con el mundo ("ser precavida"). Sabemos, sospecho, que los objetos que amamos nos ponen ansiosas: tenemos miedo de romperlos, así que los tratamos con más cuidado (o los guardamos, y usamos solo los objetos que no nos importan tanto). Ser cuidadosa es un sentimiento angustiante. Cuando estamos angustiadas, tendemos a ser más torpes con nuestros cuerpos, pues estamos extremadamente alertas ante todo lo que puede salir mal, y estas "posibilidades" se vuelven objetos de sentimiento. Por tanto, la angustia y la precaución con frecuencia conducen justo al suceso que desean evitar: destrozos. Podemos señalar aquí que la feminidad está asociada tanto con el cuidado como con la angustia. Una relación femenina con los objetos podría describirse como una modalidad de precaución que de hecho restringe la movilidad del cuerpo femenino dentro del espacio doméstico, así como del espacio público.

las formas de feminidad "apropiadas" quedan ligadas con la reproducción del espacio doméstico.

Mi argumento busca ampliar la propuesta de Stanko sobre los efectos de la producción de los cuerpos femeninos como temerosos, mediante la reflexión sobre la experiencia corporal del miedo. El miedo funciona para contener a los cuerpos dentro del espacio social mediante la forma en que encoge el cuerpo o construye la superficie corporal a través de la retirada ansiosa de un mundo que todavía podría presentarse como peligroso. O, como lo plantean Hanmer y Saunders en *Well-Founded Fear*:

> El sentido de seguridad de las mujeres en los lugares públicos está conformado de manera profunda por nuestra incapacidad de asegurarnos un derecho inalienable a ocupar ese espacio. La limitación del movimiento es una respuesta frecuente a los encuentros violentos y amenazantes que suceden en público (1984: 39).

El miedo al "mundo" como el escenario de un daño futuro funciona como una forma de violencia en el presente, que encoge los cuerpos y los coloca en un estado de temerosidad, un encogimiento que puede involucrar una negativa a salir de los espacios acotados de la casa o una negativa a habitar lo que está afuera de maneras que anticipan el daño (caminar sola, caminar de noche y así sucesivamente). Dichos sentimientos de vulnerabilidad y miedo moldean los cuerpos de las mujeres, así como la manera en que esos cuerpos ocupan el espacio. La vulnerabilidad no es una característica inherente a los cuerpos de las mujeres; más bien, es un efecto que funciona para asegurar la feminidad como una delimitación del movimiento en público y una sobre-habitación de lo privado.

De esta manera, el miedo funciona para alinear el espacio corporal y social: funciona para permitir que algunos cuerpos habiten y se muevan en el espacio público mediante la restricción de la movilidad de otros cuerpos a espacios que están acotados o contenidos. Los espacios extienden la movilidad de ciertos cuerpos; su libertad para moverse moldea la superficie de los espacios, mientras que estos emergen como tales a través de la movilidad de dichos cuerpos. Lo que permite que los espacios se vuelvan territorios, reivindicados como derechos por algunos cuerpos y no otros, es la

regulación de los cuerpos en el espacio mediante la distribución desigual del miedo. Podemos ver este proceso en marcha en la heterosexualización del espacio (v. cap. 7), así como en su racialización (ver más adelante). No es accidental que en la retórica política, la libertad y el miedo hayan llegado a plantearse como opuestos: la nueva libertad se propone como el estar libres de miedo, y como la libertad para moverse.[9] ¿Pero a qué cuerpos se les otorga la libertad para moverse? Y ¿qué cuerpos se leen como el origen del miedo y como amenaza a "nuestra" libertad?

Economías globales del miedo

Para abordar estas preguntas, quiero reflexionar con mayor precisión acerca de los procesos mediante los cuales el miedo funciona para asegurar formas de lo colectivo. Mi argumento *no* es que existe una economía psíquica del miedo, que después se vuelve social y colectiva: más bien, como ya he sugerido, el sujeto individual llega a ser justamente a través de su alineación con lo colectivo. Lo que necesitamos examinar es la complejidad de dichas alineaciones.

En la teoría política, el miedo se ha entendido como crucial para la formación de colectivos. En *El príncipe* de Maquiavelo, el soberano utiliza el miedo como un medio para conseguir que sus súbditos-ciudadanos aprueben el poder que ya tiene: "Uno debe ser temido tanto como amado, pero puesto que es difícil que ambos vayan juntos, es mucho más seguro ser temido que amado" (1950: 61). El miedo se entiende como un instrumento de poder más se-

[9] Vemos esto en las respuestas al 11 de septiembre. George Bush, por ejemplo, aseveró en un discurso durante una Sesión Conjunta del Congreso y el Pueblo Estadounidense: "La libertad y el miedo están en guerra"; en <http://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript>. Como señalo en la sección siguiente, los ataques terroristas se definieron como ataques a la libertad, la que se definió de manera específica como la libertad para moverse. Tener miedo sería renunciar a la libertad para moverse. La relación entre libertad y miedo se ha tratado de manera muy diferente en la filosofía. Kierkegaard, por ejemplo, asocia la libertad con el miedo en vez de ver la libertad y el miedo como opuestos. El miedo se define como "la posibilidad aterradora de ser capaz" (1957: 40). Kierkegaard nos muestra que la inexistencia de un determinismo total implica la capacidad para actuar, lo que resulta "aterrador". Para Kierkegaard, el miedo no se trata de restricciones, sino de capacidad; tenemos miedo porque podemos actuar.

guro que el amor, dado su vínculo con el castigo: "el miedo se sostiene por el temor al castigo que no se pierde nunca" (Maquiavelo 1950: 61). El miedo lleva a los súbditos del príncipe a aprobar su poder, puesto que la posibilidad de disenso está ligada al dolor y la tortura. En un argumento diferente, Hobbes (1991) plantea el miedo como fundamental para el surgimiento del gobierno, argumentando que el miedo a la anarquía es lo que hace que los sujetos consientan en ser gobernados. El miedo a la anarquía se relaciona con el miedo a la naturaleza. Como dice William O'Connolly: "El estado de la naturaleza es una terapia de shock. Ayuda a los sujetos a ordenar sus prioridades enseñándoles lo que sería la vida sin soberanía" (cit. en Campbell 1998: 57; véase también Der Derian 1995). En este modelo, el miedo funciona como un factor crucial para la formación del gobierno: el miedo sería el "costo" de la anarquía y la promesa de la sociedad civil es la eliminación del miedo. Como tal, los sujetos consienten en ser gobernados: renuncian a la libertad con el fin de estar libres de miedo. En ambos modelos, el miedo funciona como una tecnología de gobernanza: ya sea que el poder soberano use el miedo para que otros consientan a ese poder, o la sociedad civil promete protección, y la eliminación del miedo, para asegurar el consentimiento.

Se ha teorizado sobre el miedo no solo como una tecnología, sino también como un síntoma de la vida moderna. Incluso se ha utilizado para describir "la era en que vivimos". De hecho, se ha vuelto un lugar común argumentar que vivimos en una "cultura del miedo" (Furedi 1997) o una "edad de la angustia" (Dunant y Porter 1996). Furedi describe la edad moderna como una exageración de los peligros y los riesgos no solo para el individuo, sino para la vida misma: "Cuando se dice que está en juego la supervivencia de la especie humana, entonces la vida misma se vuelve un tremendo asunto de seguridad" (1997: 3). Concluye que este planteamiento de la vida misma como un tema de seguridad está ligado con el debilitamiento de las instituciones sociales que vinculan al individuo con lo social: "Muchas de las antiguas tradiciones y rutinas de la vida ya no pueden darse por sentadas" (1997: 67). Dunant y Porter sugieren que:

> Para mucha gente en el mundo occidental la expansión sin precedentes de todo, desde la tecnología a la realización de compras, pasando por la comunicación, ha traído consigo no solo el aumento de las exigencias de elección (en sí mismo algo angustiante), sino un creciente estado potencial de pérdida del control (1996: xi).

La existencia misma de miedos y angustia se vuelve un "signo de nuestros tiempos", caracterizados como lo están por transformaciones e innovaciones veloces, que no solo han erosionado viejas estructuras y valores, sino que también han provocado sentimientos de pérdida de control y pérdida de certezas sobre el futuro.

Quiero ofrecer un análisis diferente de la política global del miedo, en el que no se considera el miedo como un síntoma de transformación ni como una tecnología utilizada para la gobernanza. En vez de que el miedo sea una herramienta o un síntoma, quiero sugerir que el lenguaje del miedo involucra la intensificación de "amenazas", lo que funciona para crear una distinción entre aquellos que están "amenazados" y aquellos que amenazan. El miedo es un efecto de este proceso, más que su origen. Como dice David Campbell: "El peligro no es una condición objetiva. No es una cosa que exista independientemente de aquellos para quienes puede convertirse en una amenaza" (1998: 1). A través de la generación de "la amenaza", el miedo funciona para alinear los cuerpos con y contra otros. Mi argumento amplía la posición de Ulrich Beck según la cual, en la nueva época moderna, la solidaridad está basada en la "inseguridad" y no en la "necesidad": las comunidades se convierten en una "fuerza vinculante" mediante la percepción del riesgo compartido (1992: 49).

La complejidad de la política espacial y corporal del miedo no ha sido nunca tan visible en las economías globales del miedo como desde el 11 de septiembre de 2001. Podemos señalar que se nombra el miedo, por supuesto, cuando se nombra el terrorismo: los terroristas son inmediatamente identificados como agentes de miedo extremo, es decir, aquellos que buscan asustar a otros (con menos movilidad o libertad para moverse), y causar muerte y destrucción. Como señala el primer ministro australiano John Howard, el odio de Bin Laden por Estados Unidos y por un "sistema

mundial construido sobre las libertades individuales, la tolerancia religiosa, la democracia y el libre flujo internacional del comercio" significa que "quiere propagar el miedo, crear incertidumbre y promover la inestabilidad, esperando que esto llevará a las comunidades y las naciones a volverse unas contra otras". John Howard lee los actos de terror como ataques no solo contra la movilidad del capital internacional, sino también contra los cuerpos de los australianos, sobre su derecho "a transitar por todo el mundo sin problemas y con libertad y sin miedo".[10] Podríamos argumentar que los ataques terroristas funcionaron para restringir la movilidad de los cuerpos de los estadounidenses, australianos y otros en Occidente debido a la hipermovilidad de los cuerpos de los terroristas y las tecnologías o agentes que utilizan (incluyendo aviones, así como agentes biológicos como el ántrax). No obstante, me gustaría ofrecer una lectura alternativa de las economías de miedo, una lectura que distinga entre las formas de movilidad, así como entre diferentes tipos de acotamientos, contenciones o detenciones corporales.[11]

En el primer caso, podemos examinar cómo se defiende la movilidad de los cuerpos de los sujetos en Occidente —aunque se presenta como amenazada—, junto con la defensa implícita de la movilidad del capital en la economía global (en donde el capital se construye como "dinero limpio" y se define en contra del "dinero sucio" del terrorismo, que debe ser congelado o bloqueado). La instrucción que se dio de manera inmediata a los sujetos y ciudadanos de Occidente fue "continuar con las actividades diarias", "viajar", "gastar o consumir" y así sucesivamente, como una manera de negarse a ser víctimas del terror. Ciertamente en los Estados Unidos se pidió a los ciudadanos que no temieran, y se representó a la nación como una comunidad sin miedo, como una manera de mostrar que los terroristas fracasaron en su intento de destruir al país. Como dijo George Bush:

[10] El discurso se puede leer en <http://www.dfat.gov.au/icat/pm_251001_speech.html>. Consultado el 11 de noviembre de 2002.

[11] Mi análisis sobre cómo la movilidad de algunos depende de la contención de otros se basa en las críticas feministas y poscoloniales a la idealización de la "movilidad" en las teorías sociales y culturales recientes. Para un resumen de estas críticas véase Ahmed *et al.* 2003.

> Es natural preguntarse si el futuro de Estados Unidos es un futuro de miedo. Hay quienes hablan de una época de terror. Sé que tendremos que luchar y enfrentar peligros. Pero este país definirá nuestros tiempos, no será definido por ellos. Mientras Estados Unidos mantenga su determinación y fuerza ésta no será una época de terror.[12]

Lo que queda claro aquí es que se construye una nación que no ha sido derrotada, puesto que se niega a transformar su vulnerabilidad y sus heridas (el terrorismo sí hirió a la nación y existen peligros en el futuro) en una respuesta afectiva de miedo, narrada como "determinada por el terror"; su respuesta es una de autodeterminación. Bush, entonces, en un acto de autodeterminación, convierte el acto de terror en un acto de guerra, que buscaría eliminar el origen del miedo y transformar el mundo en un lugar en el que la movilidad de cierto capital y ciertos cuerpos se vuelve el signo de la libertad y la civilización. El efecto del terror no es la contención, sino que proporciona las bases mismas para la removilización.

No obstante, necesitamos pensar sobre este proceso de manera cuidadosa, sin suponer que el miedo simplemente hace que la gente se una. Como ya he señalado, el objeto de miedo puede pasar de largo y esta posibilidad estructural es parte de la experiencia vivida del miedo. Aunque los hechos sí sucedieron y sí constituyeron un objeto (a pesar de todo lo que pasó de largo, un pasar de largo que ya estaba en juego en la vivencia del presente dada la mediatización del suceso como un evento), ese miedo se deslizó rápidamente hacia la angustia, en la cual lo que estaba en juego no era *la cercanía de* un objeto, sino *un acercamiento a* un objeto. El acercamiento al evento —durante el cual se repite y transforma en un objeto fetiche— involucró formas de alineación, mediante las cuales las personas se alinearon con la nación en tanto todas estaban siendo atacadas. Esto, por supuesto, repite el proceso de alineación mediante el cual la nación se alineó con las personas individuales en tanto todas sufrieron un ataque.

Ahora, lo que es crucial aquí es no solo que esta alineación puede restringir la movilidad de las personas que ahora sienten que son, de una manera que es personal, blancos del terrorismo. Más

[12] Véase <http://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript/> (N. de la T.)

bien, dado el trabajo mediador de esta alineación, las experiencias de miedo se vivieron como declaraciones patrióticas de amor, *que permitieron que la casa se movilizara como una defensa en contra del terror*. Si los sujetos se quedaban en casa, entonces las casas se transformaban en el espacio simbólico de la nación a través del uso extendido de la bandera estadounidense. Esto no quiere decir que el significado de las banderas sea necesario para su circulación, como si dichas banderas solo pudieran significar amor nacional. Más bien, podemos considerar cómo la bandera es un signo pegajoso, cuya pegajosidad le permite pegarse a otros "signos bandera", lo que da la impresión de coherencia (la nación se "pega", se mantiene unida). La bandera, como un signo que históricamente ha significado la conquista territorial, así como el amor por la nación (patriotismo), tiene efectos; la repetición del signo bandera despliega sentidos: "estamos-con" y "estamos-para". George Packer, en un artículo de la *Revista del New York Times* lo expresa bien:

> A medida que las banderas brotaban como flores, me di cuenta de que tocaban emociones tan rápidamente como las fotos de los desaparecidos. Para mí, estas banderas no representaban una complacencia flácida, sino un estado de alerta, duelo, resolución, incluso amor. Evocaban un sentimiento de solidaridad con los estadounidenses, pues nos habían atacado a todos (2001: 16).

El darle la espalda al objeto de miedo involucra un volverse hacia la casa, como un "sentimiento de solidaridad". Ese "volverse hacia" involucra la repetición o reiteración de signos de "solidaridad"; podría incluso entenderse como obligatorio: no desplegar una bandera podía leerse como signo de falta de solidaridad, una lectura que implica riesgos obvios.[13]

Quiero sugerir que el miedo mediado por el amor como identificación con la nación, *que se adhiere como un efecto de los signos de amor*, no encoge necesariamente a los cuerpos. De hecho, el

[13] Para los árabes, musulmanes y sudasiáticos que viven en Estados Unidos, colocar una bandera puede entonces ser leído no solo como una forma de identificación con la nación, sino como un intento de "cubrir" cualquier signo de diferencia que pueda leerse como una fuente de terror. Véase Ahmad para un análisis excelente sobre el "intercambio" entre la bandera y el velo (Ahmad 2002: 110).

miedo puede incluso permitir que algunos cuerpos ocupen más espacio a través de la identificación con el cuerpo colectivo, que reemplaza al cuerpo individual, y se mueve en su nombre. La contención aparente de algunos cuerpos en los Estados Unidos puede funcionar como una forma de movilización: quedarse en casa permite la movilización de cuerpos a través de la identificación simbólica con la nación en guerra. En el Discurso al Congreso Nacional de George Bush en 2002, el efecto de esta identificación es clara: "Fue como si nuestra nación entera se mirara en un espejo y viéramos lo mejor de nosotros".[14] De esta manera, los Estados Unidos se definen como "aprisionados" por su propio reflejo en el espejo, un "verse atrapados" que es casi un narcisismo colectivo: el amor propio se vuelve un amor nacional que legitima la respuesta al terror como protección del otro amado, que puede estar "conmigo" si muestra signos (tales como banderas) de ser "como yo".

Así que si el evento de terror —de buscar causar miedo— lleva a la defensa de la movilidad de capitales y de la movilización de algunos cuerpos (mediante la defensa tanto de la casa como nación, como de la identificación con la nación), entonces ¿a quién se contiene mediante el terror? ¿La vulnerabilidad de quién está en juego? Los sucesos del 11 de septiembre se han usado para justificar la detención de "cualesquiera cuerpos" sospechosos de ser terroristas. No solo se detuvo de inmediato a sospechosos en los Estados Unidos y en países europeos, sino que los gobiernos de Occidente han respondido al terror promulgando nuevas leyes que incrementan los derechos de los gobiernos para detener a cualquiera de quien se sospeche que pueda ser terrorista. La enmienda británica al Anti-Terrorism, Crime and Security Act 2002 [Acta de Antiterrorismo, Crimen y Seguridad] ([Commencement no. 4] Order 2002 [SI 1279]) declara que el secretario de Estado puede expedir un certificado si cree que la presencia de una persona en el Reino Unido es un riesgo para la seguridad nacional o sospecha que la persona es un terrorista internacional (p. 10). Aquí la evaluación del riesgo se vuelve un asunto de creencia y la sospecha misma se con-

[14] Véase <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/onpolitics/transcripts/sou012902.htm> (N. de la T.)

viernte en el fundamento para la detención. La extensión de las facultades para detener personas no es meramente simbólica, y tampoco se refiere solamente a la detención de terroristas: dada la posibilidad estructural de que cualquiera pueda ser un terrorista, lo que hemos reinstituido y extendido es la facultad para detener personas como tal.

No obstante, la posibilidad estructural de que cualquiera pudiera ser un terrorista no se traduce en que todos se vean afectados de la misma forma por la ampliación de las facultades para detener personas. Se ha documentado que hay gente que ha sido arrestada debido a vínculos muy débiles con redes terroristas, con frecuencia por simples conexiones con nombres o lugares de trabajo o residencia. Aristide R. Zolberg considera este proceso una forma de perfilismo racial, y cita detalles presentados por el *New York Times*: de las 1,147 personas detenidas en los Estados Unidos entre el 11 de septiembre y noviembre de 2001, "algunas fueron identificadas sobre la base de vínculos circunstanciales con el ataque, pero muchas 'fueron detenidas con base en denuncias o eran personas de ascendencia árabe o asiática a las que habían parado por violaciones de tráfico o por comportarse de manera sospechosa'" (2002: 296). Como describe Muneer Ahmad, después del 11 de septiembre, se dio "un asalto implacable, multivalente sobre los cuerpos, mentes y derechos de los inmigrantes árabes, musulmanes y de Asia del Sur" (2002: 101). Leti Volpp sugiere que las respuestas al 11 de septiembre facilitaron "una nueva categoría identitaria que agrupa a las personas que parecen ser "de Oriente Medio, árabes o musulmanas" (2002: 1575). El reconocimiento de dichos grupos de personas como "posibles terroristas" depende de estereotipos que ya ocupan un lugar, a la vez que genera una categoría distinta de "lo temible" en el presente. Podemos recordar la repetición de estereotipos sobre el hombre negro en el encuentro descrito por Frantz Fanon: esta repetición funciona mediante la generación del otro como objeto de miedo, un miedo que es entonces recogido por el otro como si fuera propio.

Es importante señalar que la palabra "terrorista" se pega a ciertos cuerpos en tanto reabre historias de nominación, igual que se

desliza hacia otras palabras en los recuentos de las guerras en Afganistán e Irak (tales como fundamentalismo, islam, árabe, represivo, primitivo, etcétera). De hecho, el deslizamiento de la metonimia puede funcionar como un argumento implícito acerca de las relaciones causales entre términos (como islam y terrorismo), pero de modo tal que no requiere una aseveración explícita. El trabajo realizado por la metonimia significa que puede rehacer vínculos —puede hacer que se peguen palabras como "terrorista" e "islam"— aun cuando se propongan argumentos que aparentemente deshagan esos vínculos. Frases como "esta no es una guerra contra el islam" coexisten con descripciones como "terroristas islámicos", que funcionan para volver a pegar las palabras y constituyen esta coincidencia como algo que es más que solo temporal. El deslizamiento entre signos también involucra "pegarle" signos a los cuerpos: los cuerpos que "podrían ser terroristas" son los que podrían "parecer musulmanes". Dichas asociaciones pegan precisamente en la medida en que se resisten a la literalización.

De modo que si el evento funciona como un objeto, lo que permite ciertas formas de violencia y detención de los otros en nombre de la defensa, ¿qué papel desempeña la seguridad en la política afectiva del miedo? De manera importante, la seguridad está ligada con el "no", como ha sugerido Michael Dillon —lo que "no" es yo o "no" es "nosotros"— (1996: 34-5; véase también Lipschutz 1995; Krause y Williams 1997; Burke 2001). La seguridad no se refiere simplemente al control de una frontera que ya existe, ni el miedo es simplemente miedo a algo que no somos. De hecho, ya he demostrado cómo la angustia y el miedo crean el efecto de las fronteras, y el efecto de aquello que no somos. Para asegurarla como una frontera se requiere, en primera instancia, la transgresión de esa frontera. Como tal, la seguridad implica el aseguramiento de "el no", que paradójicamente necesita de la inseguridad de "el no". *La inseguridad de "el no" hace que el proyecto de seguridad sea mucho más poderoso.* Es por esto que la política del miedo con frecuencia se narra como una angustia fronteriza: el miedo habla el lenguaje de "inundaciones" y "pantanos", de verse invadido por unos otros inapropiados, contra los cuales la nación debe defenderse. Podemos reflexionar sobre la *ontología de la inseguridad*

dentro de la constitución de lo político: *se debe* suponer que las cosas no están seguras, en y por sí mismas, de modo que pueda justificarse la exigencia de *hacer que las cosas estén seguras*.

De manera más específica, las nuevas formas de seguridad, patrullaje de las fronteras y vigilancia, se vuelven justificables cuando se anuncia una crisis de seguridad. Solo tenemos que pensar cómo se usan en la política las narrativas de crisis para justificar un "retorno" a los valores y las tradiciones que se perciben como amenazadas. Sin embargo, no se trata únicamente de que estas crisis existen y que los miedos y angustias surgen como efecto necesario de su existencia. Más bien, lo que es crucial es la producción misma de la crisis. Declarar una crisis no es "hacer algo a partir de la nada": dichas declaraciones generalmente funcionan con sucesos, hechos o cifras reales (como podemos ver, por ejemplo, en el caso de las tasas de divorcio y cómo se usan para anunciar una crisis del matrimonio y la familia). Pero la declaración de crisis *lee* el hecho/cifra/suceso y lo transforma en un objeto fetiche que entonces adquiere una vida propia, en otras palabras, que puede volverse un fundamento para hacer una declaración de guerra contra aquello que se lee como el origen de la amenaza. Al aseverar que algo ya está bajo amenaza en el presente, esa misma cosa se instala como aquello por lo que debemos pelear en el futuro, una pelea que se entiende retrospectivamente como un asunto de vida o muerte. En otras palabras anunciar una crisis es producir la justificación moral y política, para mantener "lo que es" (que se da por hecho o se otorga) en nombre de la sobrevivencia futura.

De hecho, lo que generan dichas narrativas como medio para preservar lo que es, es el miedo a la muerte —la muerte de uno mismo, de las personas amadas, de la comunidad y del pueblo propio. De modo que puedo temer por mí misma, por nosotros o por otros. Efectivamente, en muchos de los estallidos públicos de miedo y angustia ante el terrorismo en algunos países occidentales, este es precisamente el tipo de "unión" que la gente construye debido al miedo. Los cuerpos de las víctimas se vuelven símbolos de aquello que está amenazado no solo por los terroristas (aquellos que toman vidas), sino por todo lo que la posibilidad del terrorismo implica. Algunos comentaristas han ligado dicha posibilidad

no solo a la existencia de otros externos, sino a formas internas de debilidad, tales como la secularización, el multiculturalismo y el declive de los lazos sociales y familiares. Por ejemplo, Jerry Falwell, en los Estados Unidos, declaró que:

> Realmente creo que los paganos y los abortistas y las feministas y los gays y las lesbianas que de manera activa están tratando que ese sea un estilo de vida alternativo … todos los que han intentado secularizar Estados Unidos … Les apunto a la cara con el dedo y les digo "ustedes ayudaron a que esto sucediera".[15]

En el Reino Unido, la respuesta del Partido Nacional Británico al 11 de septiembre fue que la islamización en el país, y no los talibanes en Afganistán, era la amenaza para el futuro moral de la nación misma: "Pueden convertir a Inglaterra en una república islámica para 2025". [16]

Esta atribución del crimen de terror al debilitamiento de la religión y la comunidad debido a la presencia de varios otros ha sido, por supuesto, condenada por la política oficial, aunque con una "reacción de ofensa" mucho menor que la que recibieron las críticas hacia la política exterior de Estados Unidos (v. cap. 4). Sin embargo, al mismo tiempo, la lógica de la narrativa se ve desplazada y reelaborada por un conjunto más amplio de suposiciones sobre lo que se requeriría para defender la nación y el mundo (fortalecer la voluntad de la comunidad de cara a los otros). En vez de considerar que la debilidad interna fue la responsable de los sucesos del 11 de septiembre, en los discursos más moderados, *tenemos una fuerza interna de la que se responsabiliza a la recuperación, la sobrevivencia y la capacidad para sobreponerse al miedo.* Como dijera George Bush: "Estos actos de asesinato masivo tenían la intención de alarmar a nuestra nación empujándola hacia el caos y la retirada. Pero fracasaron; nuestro país es fuerte".[17] La respuesta al terror se convierte en una manera de fortalecer los lazos de la nación

[15] Jerry Falwell hizo este comentario en el programa de televisión Club 700, de Pat Robertson, el 13 de septiembre de 2001. Se disculpó el 14 de septiembre.
[16] La página del British National Party: www.bnp.org.uk. (N. de la T.)
[17] Véase <http://archives.cnn.com/2001/US/09/11/bush.speech.text/> (N. de la T.)

y la comunidad global de naciones libres: la herida del terror requiere "mantenerse juntos" (coherencia) y usar los valores que han hecho que los Estados Unidos y la democracia sean "fuertes".

De hecho, el énfasis que puso Bush en la seguridad durante su Discurso al Congreso en 2002 incluye la transformación de los ciudadanos democráticos en vigilantes: "Y mientras el gobierno trabaja para mantener segura nuestra tierra, Estados Unidos continuará dependiendo de los ojos y los oídos de nuestros ciudadanos alertas". La ciudadanía aquí se entiende como una forma de Guardia Vecinal; el ciudadano debe "estar atento por si ve a otros sospechosos".[18] La ciudadanía tendría como función patrullar las fronteras de los barrios, para detectar a otros que parezcan sospechosos, y estos serían los otros cuya apariencia ya ha sido identificada ("parecen personas de Medio Oriente, árabes o musulmanas"). El papel de los ciudadanos como policía se traduce como una exigencia de amar, en donde el amor se vuelve el fundamento de la comunidad, así como el garante de nuestro futuro: "Nuestro país también necesita que los ciudadanos trabajen para reconstruir nuestras comunidades. Necesitamos que los mentores amen a las niñas y niños".[19] La definición de los valores que permitirán que los Estados Unidos salgan vencedores de cara al terror —los valores que se han denominado libertad, amor y compasión— involucra la defensa de formas institucionales y sociales particulares en contra del peligro que los otros representan. Dichos valores funcionan para definir no solo los ideales que supuestamente rigen las metas y los objetivos de la guerra, sino también normas democráticas de comportamiento y conducta, de lo que significa ser civilizado, una sociedad civil y un gobierno legítimo. Para formar parte de la sociedad civil internacional —es decir, para no ser denominado "estado canalla" o parte del "eje del mal"— los otros deben "imitar" esas reglas de conducta y formas de gobernanza. A partir de ahí, el én-

[18] Para un análisis de cómo la Guardia Vecinal involucra técnicas de conocimiento que funcionan para reconocer "extraños" como "cuerpos fuera de lugar", véase el cap. 1 de Ahmed 2000.

[19] Véase <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/onpolitics/transcripts/sou012902.htm>. (N. de la T.)

fasis en los valores, verdades y normas que permitirán la sobrevivencia se desliza fácilmente hacia la defensa de formas sociales o instituciones específicas.

Para seguir con mi argumento de la sección previa, el miedo a la degeneración, declive y desintegración como mecanismos para preservar "lo que es", se asocia más con unos cuerpos que con otros. La amenaza a las formas sociales (que son la materialización de las normas) representada por estos otros se percibe como *la amenaza de que se trastoquen y se rechacen los valores que garantizarán la sobrevivencia*. Estos varios otros llegan a encarnar la imposibilidad de que tome forma la norma; es la proximidad de dichos otros cuerpos lo que "causa" el miedo de que las formas de la civilización (la familia, la comunidad, la nación, la sociedad civil internacional) hayan degenerado. Lo que es importante, entonces, es que las narrativas que buscan preservar el presente —mediante el trabajo con las angustias de muerte como la consecuencia necesaria de la desaparición de las formas tradicionales—, también buscan localizar esa angustia en algunos cuerpos que, entonces, adoptan cualidades fetiches como objetos de miedo.

Dichos cuerpos también engendran aún más angustia, pues no se los puede mantener en su lugar como objetos, y amenazan con pasar de largo. Es decir, que podemos no ver esas formas que no han llegado a ser; siempre es posible que no seamos capaces de "ver la diferencia". Por tanto, se preserva el presente defendiendo a la comunidad en contra de los otros imaginados, que pueden adoptar formas de maneras que no pueden anticiparse, un "no todavía" que significa que el trabajo de la defensa nunca se termina. Dicha defensa viene generada por la angustia y el miedo ante el futuro, y justifica la eliminación de aquello que no llega a materializarse en la forma de la norma como una lucha por la sobrevivencia. Puesto que no sabemos qué formas puedan tomar los otros otros —aquellos que no logran materializarse en las formas que son vividas como normas—, *las políticas de vigilancia continua de las formas emergentes se mantienen como un proyecto continuo de supervivencia.*

Justo aquí es donde podemos profundizar en nuestras reflexiones sobre el papel de la figura del terrorista internacional dentro de la economía del miedo. De manera crucial, la narrativa que

justifica la ampliación de las facultades para detener a otros dentro de la nación y la expansión potencialmente interminable de la guerra hacia otras naciones, se apoya en la posibilidad estructural de que el terrorista "podría ser" cualquiera y estar en cualquier lado. La narrativa del terrorista que "podría serlo", en la cual el terrorista es el que se "esconde en la sombra",[20] tiene un doble filo. Por un lado, la figura del terrorista está desconectada de los cuerpos particulares, como una figura borrosa, "un-puede-llegar-a-suceder-inespecífico" (Massumi 1993: 11). Pero es este podría-llegar-a-ser, esta desconexión, lo que también permite la restricción de la movilidad de aquellos cuerpos que se leen *como asociados con el terrorismo*: musulmanes, árabes, asiáticos, orientales, y así sucesivamente. El miedo se pega a estos cuerpos (y a los cuerpos de los "estados canallas") que "podrían ser" terroristas, donde el "podría ser" extiende la facultad para detenerlos. Aunque dicho miedo se pega, también se desliza a través de dichos cuerpos; *lo que justifica la expansión de estas formas de inteligencia, vigilancia y derechos para realizar detenciones es la posibilidad estructural de que el terrorista pueda pasarnos de largo*. El miedo funciona para ampliar la movilidad de algunos cuerpos y contener otros, precisamente debido a que no reside de manera certera en ningún solo cuerpo.

Es importante reconocer que la figura del terrorista internacional se ha asociado estrechamente a la del solicitante de asilo. Esto queda muy claro en la enmienda al Acta de Terrorismo británica, que yuxtapone la cuestión del asilo a la del terrorismo (Anti-Terrorism, Crime and Security Act 2001). La enmienda sugiere simplemente que el solicitante no tendrá derecho a protección cuando sea sospechoso de ser un terrorista internacional. La suposición implícita que gobierna la yuxtaposición en primer lugar es que de entre cualquiera/cualquier cuerpo de la nación (sujetos, ciudadanos, migrantes, incluso turistas), el solicitante de asilo es el que con mayor probabilidad será un terrorista internacional. El deslizamiento entre estas dos figuras hace una enorme cantidad de trabajo: supone que quienes buscan asilo, que huyen del terror y la persecución,

[20] Véase <http://www.whitehouse.gov/response/faq-what.html>. Consultado el 23 de julio de 2003.

pueden ser falsos, *puesto que podrían ser agentes del terror y la persecución*. Se los identifica, como a los terroristas, como ladrones en potencia (v. cap. 2); como intrusos ilegales. Por tanto, las nuevas restricciones para el asilo en el nivel internacional han coincidido con las nuevas leyes sobre terrorismo. En Australia, por ejemplo, la negativa a permitir que el bote Tampa entrara en aguas territoriales (con su carga de 433 solicitantes de asilo, la mayoría provenientes de Afganistán) se justificó retrospectivamente con el argumento de que estas personas "podrían haber" estado ligadas a Osama Bin Laden. Este deslizamiento violento entre la figura del solicitante de asilo y el terrorista internacional funciona para construir a aquellos que "no tienen casa" como fuente de "nuestro miedo" y como razones para las nuevas formas de patrullaje fronterizo; así, el futuro es siempre una amenaza que proviene de los otros que pueden pasar de largo y pasar a nuestras comunidades. La contención de los cuerpos de otros afectados por esta economía del miedo se revela de manera violenta en las muertes literales de quienes buscan asilo ocultos en contenedores, muertes que no son lloradas por las mismas naciones que encarnan la promesa de un futuro para quienes buscan asilo. Este es un recordatorio escalofriante de lo que está en juego en las economías globales del miedo.

4. La performatividad de la repugnancia

> El término "repugnancia", en su sentido más simple, significa algo ofensivo para el gusto. Es curiosa la rapidez con que surge este sentimiento ante cualquier cosa extraña en la apariencia, olor o naturaleza de nuestra comida. En Tierra del Fuego, un nativo tocó con su dedo un pedazo de carne fría preservada que estaba yo comiendo… y claramente mostró una total repugnancia por su blandura; yo, por mi parte, sentí una total repugnancia porque un salvaje desnudo estaba tocando mi comida, aunque sus manos no parecían estar sucias (Darwin 1904: 269).

¿Qué significa "sentir una total repugnancia"? ¿Por qué algunas cosas parecen más repugnantes que otras? ¿Siempre nos repugnan las mismas cosas? ¿Podemos reconocer cuándo a otra persona "claramente le repugna algo"? En la cita de arriba, la complejidad de la repugnancia no podría ser más aparente, a pesar de que Darwin subraya la naturaleza casi evidente de las reacciones de repugnancia. Comenzando con la etimología de la palabra "repugnancia" (mal sabor[1]), lleva a sus lectores hacia un encuentro aparentemente directo, aunque se trata algo que puede suceder solo dada una cierta historia, una historia por la cual la movilidad de los cuerpos blancos europeos involucra la transformación de los cuerpos nativos en conocimiento, propiedad y mercancía. Aquí Darwin lee

[1] En inglés "disgust" procede del francés "desgoust". En español, "repugnancia" viene del latín "repugnare", que significa "rechazar". (N. de la R.)

el cuerpo nativo como repugnado por la textura de lo que él come, mientras que él transmite a los lectores su propia repugnancia ante la sola aproximación del "salvaje desnudo" a su comida. El otro no está sucio, admite. La admisión dice mucho; las manos del otro no "se ven sucias" como para que la proximidad del otro se sienta como repugnante. Al otro ya se lo ve como suciedad, como quien porta suciedad, que contamina el alimento que se ha tocado. La repugnancia lee los objetos que se siente que son repugnantes: no se trata solo de objetos perjudiciales que tememos incorporar, sino de la misma designación de "perjudicial" como una cualidad que suponemos inherente a esos objetos. Darwin relaciona lo "perjudicial" con cualquier aspecto inusual de la comida, es decir, con cualquier cosa que se aleje del "paladar ordinario". Esta asociación de lo que perjudicial con lo que es extraño u otro es significativa. La cuestión de lo que "sabe mal" está ligada con los temas de familiaridad y extrañeza: aquí, la proximidad de los cuerpos de otros se lee como la causa de "nuestro malestar", precisamente en tanto el otro puede ser visto y conocido, de entrada, como más extraño-que-yo y extraño-para-nosotros.

Por supuesto, es significativo que este encuentro transcultural se lleve a cabo en relación con la comida, en parte porque la política de "lo que se come" o consume está ligada a las historias del imperialismo (Sheller 2003). La comida es significativa no solo porque la repugnancia es un asunto de gusto así como de tacto —como sentidos que requieren cercanía con lo que se contacta—, sino también porque la comida se "lleva al" cuerpo. El miedo a contaminarse que provoca la náusea de las reacciones de repugnancia hace que la comida sea la "materia prima" de la repugnancia. Por supuesto, para sobrevivir tenemos que comer. De modo que el proyecto de supervivencia requiere que introduzcamos algo otro en nuestro cuerpo. La sobrevivencia nos hace vulnerables en tanto requiere que dejemos entrar algo que es "no nosotros"; para sobrevivir nos abrimos y *mantenemos los orificios del cuerpo abiertos*. El nativo que toca la comida del hombre blanco es un signo del peligro de que el nativo se introduzca en el cuerpo del hombre blanco, contaminándolo con su suciedad. Al mismo tiempo, se lee al nativo como asqueado por la textura del alimento del hombre blanco, una lec-

tura que no solo supone un acceso a la interioridad del cuerpo nativo, sino que también permite el distanciamiento necesario para la recuperación de la separatidad del hombre blanco, en el sentido de que la repugnancia del nativo garantiza que comerá algo diferente a lo que come el hombre blanco. Ciertamente, la repugnancia hace algo: mediante ella, los cuerpos "retroceden" ante su proximidad, que se siente como desnudez o exposición de la superficie de la piel.

En este ejemplo podemos ver que sentir repugnancia no se trata solamente de "sentimientos viscerales". O si la repugnancia es sobre sentimientos viscerales, entonces nuestra relación con nuestras vísceras no es directa, sino que está mediada por ideas que ya están implicadas en las mismas impresiones que nos hacemos de otros y en la manera en que dichas impresiones emergen como cuerpos. Incluso el concepto aparentemente simple de "mal sabor" nos pone en serios aprietos. Por un lado, el "mal sabor" sugiere que lo que es perjudicial es algo que comimos (el sabor proviene de lo "que se come" y no de quien lo come). Lo perjudicial puede parecer entonces que describe la naturaleza de lo que se lleva al orificio de la boca (el alimento u objeto). Por otro lado, algo sabe mal solo dentro de la boca de quien lo prueba (el sujeto). El encuentro intercorporal de la incorporación o ingestión, por lo tanto, involucra la percepción de lo "perjudicial" como una cualidad de algo solo en el caso de que lo perjudicial llene, por decirlo así, la boca de quien está probando. Así que la repugnancia, incluso definida simplemente como mal sabor, nos muestra cómo las fronteras que permiten la distinción entre sujetos y objetos se desarman en el momento en que se construyen.

¿Cómo podemos contar la historia de la repugnancia de una manera que funcione con las relaciones complicadas entre cuerpos, objetos y otros? En la primera sección, reflexiono sobre cómo la repugnancia está fascinada por la textura y cualidades de lo que siente como repugnante, así como sobre la manera en que la repugnancia afecta la superficie de los cuerpos de los asqueados. En segundo lugar, examino la relación entre repugnancia y pegajosidad, y cómo la "pegajosidad" se vuelve un cualidad afectiva de los objetos. Y, finalmente, reflexiono sobre la performatividad de la re-

pugnancia, explorando cómo ésta involucra no solo intensidades corporales, sino actos de habla. Mis preguntas son simples: ¿qué significa designar a alguien como repugnante? ¿Cómo funcionan dichas designaciones para generar efectos? En particular, reflexiono sobre los efectos generativos de las respuestas a los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, que declaran "¡Eso es repugnante!".

A lo largo de este capítulo, quedará claro que la repugnancia es profundamente ambivalente: implica el deseo o la atracción por los mismos objetos que se siente que son repulsivos. Como ha dicho Ian Miller:

> Aunque lo repugnante nos repele, rara vez lo hace sin captar al mismo tiempo nuestra atención. Se nos impone. Nos encontramos con que es difícil no asomarnos para dar una segunda mirada o, de manera menos voluntaria, nuestros ojos vuelven a dirigirse justo a las cosas que nos repugnan (1997: x).

Los impulsos contradictorios del deseo y la repugnancia no necesariamente se resuelven solos, y no nos llevan al mismo lugar. La repugnancia tira de nosotros para alejarnos del objeto, un tirón que se siente casi involuntario, como si nuestros cuerpos pensaran por sí mismos, a nuestro nombre. En contraste, el deseo tira de nosotros hacia los objetos y nos abre a los cuerpos de los demás. Aunque el afecto causado por el tirón puede sentirse similar en un nivel, en otro, la dirección u orientación del tirón crea una relación afectiva muy diferente entre el sujeto y el objeto. En los dos capítulos anteriores, reflexioné sobre los procesos de "moverse" o "girar" para acercarse o alejarse de los objetos y de los otros, y cómo estos procesos funcionan para alinear el espacio social y corporal. Ahora quiero pensar en el "tirar" *como una intensificación del movimiento como tal.* En dicha intensificación, los objetos parecen tenernos "en su puño" y moverse hacia nosotros por la manera en que nos dejan una impresión, una impresión que nos obliga a alejarnos con tal urgencia que podría derribar todas nuestras fronteras.

Repugnancia y abyección

Así que ¿de qué otra manera podemos contar la historia de la repugnancia sin suponer que algunas cosas son inherentemente repugnantes? Paul Rozin y April E. Fallon identifican cuatro elementos clave de la experiencia de repugnancia: una expresión facial característica; una acción pertinente (nos alejamos de un objeto ofensivo); una manifestación fisiológica clara (náusea), y un estado sensitivo característico (repulsión) (1987: 23). Esta lista nos muestra cómo la repugnancia involucra la "pesadez" de los sentimientos, la manera en que los sentimientos son, de cierto modo, materiales. Como los objetos, los sentimientos hacen cosas, y afectan aquello con lo que entran en contacto. De modo que sentir "repugnancia" no es solamente un estado interior o psíquico; hace un trabajo sobre los cuerpos mediante la transformación o "trabajo sobre" la superficie de los cuerpos. Lo que no se aborda en la lista de arriba es la cuestión de cómo algunos objetos llegan a sentirse como "ofensivos" en primera instancia. Solo podemos hacer esta pregunta si suponemos que la ofensividad (y con ella la repugnancia) no es una cualidad inherente al objeto, sino que se le atribuye a los objetos, en parte, durante la respuesta afectiva de "sentirnos repugnadas". Al mismo tiempo, solo podemos hacer esta observación si evitamos suponer que la repugnancia simplemente viene del interior y después se mueve hacia afuera dirigiéndose a los demás.

Podemos, por supuesto, reflexionar en la manera en que la repugnancia, como el sentimiento corporal intenso de estar asqueada, se dirige siempre hacia un objeto. No sentimos repugnancia en abstracto; sentimos repugnancia por algo cuando ese algo parece repelernos. O como propone William Ian Miller: "la repugnancia es un sentimiento *acerca de* algo y en respuesta a algo, no es solo un sentimiento desvinculado en bruto" (1997: 8). La repugnancia es acerca de un objeto, de modo tal que los sentimientos de asco se atribuyen al objeto ("Me siento asqueada, me das asco, eres asqueroso/a"). Necesitamos dar cuenta de la manera en que el objeto de repugnancia nos deja una impresión, como si el objeto contuviera la "verdad" de nuestra respuesta ante él.

La repugnancia depende claramente del contacto: involucra una relación de tacto y proximidad entre las superficies de los cuerpos y los objetos. Ese contacto se siente como una intensidad desagradable: no es que el objeto, separado del cuerpo, tenga la cualidad de "ser ofensivo", sino que la proximidad del objeto al cuerpo se siente como ofensiva. El objeto tiene que haberse acercado bastante para que nos sintamos repugnadas. Como resultado, mientras que la repugnancia impregna al cuerpo, también impregna al objeto que aparentemente la hizo surgir. El cuerpo queda impregnado justo en tanto impregna al objeto, al aferrarse temporalmente a los detalles de la superficie del objeto: su textura; sus contornos y forma; cómo se adhiere y se mueve. Solo a través de una proximidad así de sensual se siente al objeto como algo tan "ofensivo" que asquea e impregna al cuerpo.

La repugnancia no termina con la proximidad de dicho contacto. El cuerpo retrocede, alejándose del objeto; se aparta precipitadamente con un movimiento intenso que se registra en la boca del estómago. El movimiento se debe a la repugnancia; es lo que hace la repugnancia: lleva al cuerpo a acercarse peligrosamente a un objeto para entonces apartarse con precipitación al registrar la proximidad como una ofensa. O como plantean Paul Rozin *et al.*: "La repugnancia se manifiesta como un distanciamiento de algún objeto, suceso o situación y puede caracterizarse como un rechazo" (1993: 577). Ese distanciamiento requiere la proximidad como algo crucial para la intercorporalidad del encuentro repugnante. El movimiento doble (de acercamiento, de alejamiento) se olvida, sin embargo, cuando el cuerpo se aparta: es como si el objeto se moviera hacia el cuerpo, en vez de que el cuerpo se hubiera acercado demasiado al objeto. Por tanto, la proximidad del "objeto repugnante" puede sentirse como una ofensa al espacio corporal, como si la invasión de ese espacio realizada por el objeto fuera una consecuencia necesaria de lo que el objeto mismo parece tener de repugnante. Al apartarse precipitadamente, los cuerpos repugnados son también cuerpos que sienten una cierta ira porque el objeto se ha acercado tanto que asquea, que se absorbe o incorpora. Sentirse repugnado es, después de todo, *verse afectado por lo que uno ha rechazado*. Como sugiere Silvan S. Tomkins, cuando hay repugnan-

cia "lo más probable es que la atención se sitúe en la fuente, el objeto, más que en uno mismo o en el rostro. Esto sucede porque la respuesta intenta maximizar la distancia entre el rostro y el objeto que repugna al yo. Literalmente es arrancarse del objeto" (1963: 128). Al arrancarse-apartarse del objeto, el centro de atención sigue estando en él, como si se enfocara en él, atribuyéndole el afecto del asqueamiento a una cualidad del objeto.

Pero describir la intercorporalidad de los encuentros de repugnancia no nos permite entender cómo algunas formas de contacto entre las superficies de los cuerpos y los objetos (un contacto que produce el efecto de salida a la superficie, de pieles que tiemblan y se forman) se sienten como invasiones que enferman. Para poder hacer esta pregunta sobre por qué algunas formas de contacto se sienten como repugnantes (y no otras), podemos examinar la relación entre repugnancia y abyección. En *Poderes de la perversión*, Julia Kristeva proporciona uno de los modelos más influyentes de la abyección.[2] Argumenta que en la abyección "hay [...] una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable" (1982: 1).[3] Aquí lo abyecto amenaza, y la amenaza puede provenir de afuera o de adentro, a la vez que trabaja para amenazar lo que es pensable o posible en primera instancia. Pero ¿qué hace que algo sea tan amenazante? Kristeva nos muestra que lo que amenaza desde fuera solo amenaza en tanto ya está ubicado adentro: "Como si la piel, frágil continente, ya no garantizara la identidad de lo "propio", sino que, lastimada o transparente, invisible o tensa, cediera ante *la deyección del contenido*"[4] (1982: 53, las cursivas son mías). No es que lo abyecto esté ahora dentro de nosotras; lo abyecto nos pone al revés, de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro.

[2] El trabajo de Kristeva ha sido retomado sobre todo por críticas feministas interesadas en la manera en que los cuerpos de las mujeres se asocian con lo abyecto, así como con lo monstruoso. En este libro no voy a tocar estos argumentos, pero sí deseo señalar su importancia. Véase, por ejemplo, Creed 1993 y Stacey 1997.

[3] *Poderes de la perversión*, traducción de Nicolás Rosa y Viviana Ackerman, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988, p. 1. (N. de la T.)

[4] *Ibid.*, pp. 73-74.

Kristeva sugiere provocativamente que, en la abyección, la frontera es lo que se transforma en objeto (1982: 4). Podríamos volver al encuentro racista descrito en *Sister Outsider* de Audre Lorde, discutido en el capítulo 2. Aquí la frontera entre la mujer blanca y la niña negra se transforma en un objeto: la cucaracha (Lorde 1984: 147-8). El objeto que hace que se nos "descomponga el estómago" es un sustituto para la frontera misma, un acto de sustitución que protege al sujeto de que todo lo que "no es". La abyección esta ligada a la inseguridad del no; busca asegurar "el no" a través de la respuesta de la sensación de repugnancia. Esto amplía mi argumento del capítulo 3: sugiere que lo que hace a "el no" inseguro es la posibilidad de que lo que es "no no" (lo que es "yo" o "nosotros") puede deslizarse hacia "el no", un deslizamiento que amenazaría la ontología de la "separatidad".

La relación entre reacciones de repugnancia y la transformación de fronteras en objetos no es clara. Por un lado, es la transformación de fronteras en objetos lo que es repelente (como la nata que se forma en la leche). Por otro lado, la frontera se transforma en un objeto precisamente como efecto de la repugnancia (escupir/vomitar). Tal vez, la ambigüedad se relaciona con la necesidad de designar aquello que es amenazante: las fronteras necesitan verse amenazadas para poder mantenerse, o incluso aparecer *como* límites, y parte del proceso de "mantenimiento a través de la transgresión" es la aparición de objetos fronterizos. Estos son, por lo tanto, repugnantes, mientras que la repugnancia engendra objetos fronterizos. Como resultado, la repugnancia involucra un "intervalo temporal" a la vez que es generativa o futural. No construye límites (de la nada), sino que responde a su construcción, mediante una reconfirmación de su necesidad. De modo que el sujeto siente que un objeto es repugnante (una percepción que se apoya en una historia anterior al encuentro) y entonces expulsa al objeto y, al expulsar al objeto, lo encuentra repugnante. *La expulsión misma se vuelve la "verdad" de la lectura del objeto*. Existe una cierta verdad en la afirmación aparentemente banal de que los objetos fronterizos son repugnantes, mientras que la repugnancia engendra objetos fronterizos. ¿Habrá un camino para salir de esta economía circular o es la circularidad parte del atractivo de la abyección misma?

Para Kristeva, lo abyecto "es lo que se opone al yo I" (Kristeva 1982: 3). Podemos también considerar cómo la repugnancia toma forma a partir la relación *entre* los objetos. Los objetos llegan a importar en las reacciones de repugnancia no solo porque se oponen al "yo", *sino a través de su contacto con otros objetos.* Como señalé en el capítulo 1, la palabra "contacto" se relaciona con la palabra "contingencia". ¿El objeto que repugna es "repugnante" debido a su contacto con otros objetos? La manera en que se genera la repugnancia por "contacto" entre los objetos es lo que hace que la atribución de repugnancia dependa de una cierta historia, en vez de ser una consecuencia necesaria de la naturaleza de las cosas. No es que un objeto que podamos encontrar sea repugnante *per se*; más bien, un objeto se vuelve repugnante a través de su contacto con otros objetos que ya han sido, por decirlo así, designados como repugnantes antes de que el encuentro se lleve a cabo. La manera en que la repugnancia depende del contacto o proximidad es lo que puede explicar su temporalidad, la manera en que se retarda y construye un objeto.

La repugnancia opera, por lo tanto, como una zona de contacto; se trata de cómo las cosas entran en contacto con otras cosas. Como se ha argumentando: "Todo lo que ha estado en contacto con cosas repugnantes se vuelve repugnante" (Tomkins 1963: 131; véase también Miller 1997: 5 y Miller 1993: 711). Aunque la repugnancia involucra este deslizamiento metonímico, no se mueve con libertad: se queda pegada a lo que tiene cerca; se adhiere. Es más, un objeto se puede volver repugnante porque se asemeja a otro objeto que lo es (Rozin y Fallon 1987: 30; Angyal 1941: 397). Así, la repugnancia puede moverse entre objetos a través del reconocimiento de la semejanza. La repugnancia ata a los objetos uno con otro en el mismo momento en que les atribuye un sentimiento negativo, como si "fueran" nauseabundos. El deslizamiento entre repugnancia y otras emociones es crucial para esta atadura: el sujeto puede experimentar odio hacia el objeto, así como miedo, precisamente como un afecto relativo a cómo se "ha introducido" el sentimiento negativo. Sin embargo, el sentimiento de repugnancia puede resistirse a ser transferido totalmente al objeto, aun si se atribuye al objeto ser el origen del sentimiento. El objeto se

vuelve repugnante, de una manera que permite al sujeto retroceder, solo después de un contacto íntimo que se siente en la superficie de la piel.

Podemos volver al ejemplo de la repugnancia de Darwin ante el "salvaje desnudo". La "desnudez" del cuerpo nativo se convierte en un signo del peligro de la proximidad, y esta se sexualiza. Implica contactos entre pieles, sin la mediación o la distancia de las telas o las ropas. La naturaleza del encuentro demuestra que la repugnancia involucra no solo el distanciamiento (el retroceso), sino la intensificación del contacto corporal que "perturba" a la piel con la posibilidad del deseo. Una cercanía así de riesgosa no involucra impulsarse hacia el cuerpo del nativo, en una expresión de deseo prohibido. Más bien, los nativos deben acercarse demasiado para que el hombre blanco se aleje. Por otra parte, el sentimiento de que la proximidad de este otro es repugnante depende de asociaciones pasadas, en este caso evocadas por una negación. La admisión de que el cuerpo nativo "no está sucio" funciona para asociarlo con la suciedad. La asociación entre los dos objetos fronterizos es muy importante: el cuerpo nativo "representa" la suciedad (no tiene que estar sucio) solo en tanto la "suciedad" se mantiene en su lugar como el objeto fronterizo. Podríamos argumentar, por supuesto, que la suciedad misma "representa" algo más; no es inherentemente repugnante, sino que llega a importar "como materia que está fuera de lugar" (Douglas 1995: 36). Pero este aplazamiento potencial de lo que es repugnante se ve detenido o bloqueado al pegarse los objetos unos a otros. El proceso mismo de sustitución de los objetos se ve detenido justo en la contingencia de la asociación entre "suciedad" y "cuerpo nativo". Al pegar a estos dos objetos uno con otro (adherencia), la repugnancia permite al sujeto retroceder, como si lo hiciera ante un objeto, aun en ausencia de una cualidad inherente del objeto. Este contacto metonímico entre objetos o signos permite que se experimenten como repugnantes *como si eso fuera* una cualidad material u objetiva.

Cuando pensamos en la manera en que los cuerpos se vuelven objetos de repugnancia, podemos ver que esta es crucial para las relaciones de poder. ¿Por qué es tan crucial la repugnancia para el poder? ¿Funciona la repugnancia para mantener las relaciones de

poder mediante el modo en que mantiene los límites corporales? La relación entre repugnancia y poder es evidente cuando consideramos la espacialidad de las reacciones de repugnancia y su papel en la jerarquización de los espacios y de los cuerpos. Como ha argumentado William Ian Miller, las reacciones de repugnancia no son solo sobre objetos que parecen amenazar las líneas limítrofes de los sujetos, también son sobre objetos que parecen "inferiores" al sujeto o están más abajo que él, incluso por debajo de él (Miller 1997: 9). Podemos volver aquí a la cuestión de la materia abyecta. Las regiones inferiores del cuerpo —lo que está abajo— están claramente asociadas tanto con la sexualidad como con "los desechos" que el cuerpo literalmente expulsa. No es que lo que esté abajo sea necesariamente repugnante, ni es la sexualidad necesariamente repugnante. La bajeza se llega a asociar con las regiones bajas del cuerpo en la medida en que se asocia con otros cuerpos y espacios. La distinción espacial entre "arriba" y "abajo" funciona metafóricamente para separar un cuerpo de otro, así como para diferenciar entre cuerpos altos y bajos, o cuerpos más o menos avanzados. Como resultado, la repugnancia ante "aquello que está abajo" funciona para mantener las relaciones de poder entre arriba y abajo, *y así "estar arriba" y "estar abajo" se convierten en propiedades de ciertos cuerpos, objetos y espacios.* Dado el hecho de que quien está asqueado es quien siente repugnancia, la posición en la que se "está arriba" se sostiene con el costo de una cierta vulnerabilidad (Miller 1997: 9), como una apertura a verse afectado por aquellos a quienes se siente que están debajo. La repugnancia de Darwin mantiene al nativo abajo, en tanto lo construye como inferior, pero también habla de su propia apertura a ponerse por debajo del nativo.

Sobre la pegajosidad

En la sección anterior sugerí que no podemos entender la repugnancia sin entender su contingencia, definida en términos del "contacto" entre los objetos. En la repugnancia, la contingencia misma se intensifica; el contacto entre superficies engendra una intensi-

dad de afecto. Pero lo que se materializa a través de la repugnancia no son solo superficies. Cuando un objeto se ve sustituido por otro, o se integra a otro, se ve afectado temporalmente un límite, a pesar del hecho de que ninguno de los objetos es repugnante *per se*. Dichos objetos se vuelven pegajosos como un efecto de esta sustitución.

Ya he hecho la pregunta "¿qué se pega?" en este libro, pero todavía tengo que abordar la cuestión de la pegajosidad y cómo esta se convierte en una cualidad de algunas superficies, objetos y signos. No hace falta decirlo, lo pegajoso y lo repugnante están ligados, si no es que reducidos uno al otro. Como argumenta William Ian Miller: "Las cosas aterrorizadoras se pegan, como adhesivo, como baba" (1997: 26). Podemos darnos ya cuenta aquí de una leve paradoja. Es claro que las cosas babosas pueden ser repugnantes, pero el pegamento difícilmente es una sustancia que se perciba como repugnante. Así que algo que es pegajoso como el pegamento puede ser repugnante, pero el pegamento mismo probablemente no lo es. De inmediato, podemos empezar a ver que no todas las cosas pegajosas son repugnantes. Tal vez el pegamento no trae consigo asociaciones repugnantes porque pensamos en el pegamento *como algo que usamos para pegar otras cosas una con otra*, más que ser algo que amenaza con pegarse a nosotros. El pegamento tiene que ver también con la adherencia: y cuando separamos objetos que han estado pegados con pegamento, lo normal es que la pegajosidad desaparezca. Tal vez, la pegajosidad *se vuelve repugnante solo cuando la superficie de la piel está en juego, de modo que lo pegajoso amenaza con quedársenos pegado*.

Aquí podemos recurrir a algunos planteamientos filosóficos sobre sustancias que no son simplemente sólidas o líquidas. Jean-Paul Sartre, por ejemplo, reflexiona sobre lo viscoso como una cualidad de la superficie y el sentimiento, entendiendo ambos como algo material por su contorno y forma. Sugiere que lo viscoso es repugnante, porque

> En este instante capto de pronto la trampa de lo viscoso: es una fluidez que me retiene y me pone en un aprieto; no puedo deslizarme sobre lo viscoso,

> pues todas sus ventosas me retienen; él tampoco puede deslizarse sobre mí, pero se aferra como una sanguijuela[5] (1996: 609).

La cualidad de la viscosidad es que se "aferra"; no tiene ni la firmeza de algo sólido ni la fluidez de algo líquido. Entre lo sólido y lo líquido, toma forma solo en cuanto succiona la superficie a la que se aferra. Sin embargo, esta suposición de que la viscosidad es una cualidad repulsiva de un sentimiento o sustancia puede cuestionarse. Pues la atribución de una cualidad a la sustancia, aunque planteada como cualidad (en vez de ser únicamente sustancial), se apoya en la figuratividad de la repugnancia. La cualidad de lo viscoso se describe con el uso de una analogía: "se aferra *como* una sanguijuela". Aunque se da a la viscosidad el estatus de una cualidad como tal, la misma necesidad de representar esa cualidad mediante el lenguaje sugiere su aplazamiento en la cadena de significación (la figuración sin base). En el último caso, se desplaza a la sustancia viscosa mediante la analogía con una sanguijuela, que, como la cucaracha en el relato de Audre Lorde, se convierte en sustituto de un objeto de repugnancia.

Como argumenta Elizabeth Grosz, en respuesta al trabajo de Sartre sobre lo viscoso y la viscosidad, el "miedo de verse absorbido por algo que no tiene límites propios" "no es una propiedad" de algo (1994: 194). En sus términos, esas cosas viscosas se vuelven repugnantes solo ante el mantenimiento de un orden de las cosas, que permite que dicha absorción se vuelva amenazante. La pegajosidad, como lo viscoso, no es repugnante *per se*. O para decirlo con mayor claridad, la pegajosidad puede no ser una cualidad que siempre "se adhiera" a un objeto. Más que usar la pegajosidad para describir la superficie de un objeto, podemos pensar en ella como un efecto de la salida a la superficie, *como un efecto de las historias de contacto entre cuerpos, objetos y signos*. Relacionar la pegajosidad con la historicidad no significa decir que algunas cosas y objetos no son "pegajosos" en el presente. Más bien, es decir que la pegajo-

[5] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. de J. Lebasí, <http://www.scribd.com/doc/3194947/JeanPaul-Sartre-EL-SER-Y-LA-Nada>, p. 373. (N. de la T.)

sidad tiene un efecto. Es decir, la pegajosidad depende de las historias de contacto que ya han dejado una impresión en la superficie del objeto.

Se podría cuestionar la relación entre el hecho de estar literalmente pegajoso (como estaría mi dedo si rozara pintura fresca) o metafóricamente pegajoso (un signo que se repite y acumula valor afectivo: dicho signo podría asemejarse a un dedo pegajoso). Sin embargo, no quiero presumir una asociación de lo literal con el cuerpo físico y de lo metafórico con el lenguaje. Ciertamente, existen diferentes formas de pegajosidad. Pero la superficie pegajosa y el signo pegajoso no pueden separarse mediante ninguna distinción simple entre lo literal y lo metafórico. Más bien, la pegajosidad involucra una forma de relacionalidad, o un "estar con", en la que los elementos que están "con" llegan a enlazarse. Una puede permanecer[6] al lado de una amiga en tiempos difíciles. Una se puede quedar atorada en el tráfico. Algunas formas de la pegajosidad lo que hacen es mantener las cosas juntas. Algunas se refieren a bloqueos o a la detención del movimiento de las cosas. Cuando un signo u objeto se vuelve pegajoso puede funcionar para "bloquear" el movimiento (de otras cosas u otros signos) y puede funcionar para enlazar (otras cosas o signos) unos con otros. La pegajosidad nos ayuda a asociar los "bloqueos" con el acto de "enlazar".

Podríamos hacer una pregunta obvia aquí: ¿cómo se vuelven pegajosas las superficies? En un primer nivel, una pregunta obvia tiene una respuesta obvia: las cosas se vuelven pegajosas como un efecto de haber encontrado otras cosas pegajosas. Dicha pegajosidad se transfiere a otras cosas. Como tal, una superficie pegajosa incorporará otros elementos a la superficie de modo que la superficie de un objeto pegajoso se halla en un proceso dinámico de re-emergencia. La incorporación puede conducir, por supuesto, a que las superficies se vuelvan menos pegajosas. Pero la pegajosidad de esa superficie *sigue contándonos una historia del objeto que no depende de qué tanto dure de la calidad de esa pegajosidad*: lo que se

[6] Aquí la autora juega con los diferentes significados del verbo "to stick", que hasta ahora se ha referido a "pegar, pegarse", pero que también puede significar ser fiel (stick by) o atorarse (el participio "stuck"). (N. de la T.)

pega "nos muestra" por donde ha andado el objeto a través de lo que ha recolectado en su superficie, recolecciones que se vuelven parte del objeto y cuestionan su integridad como tal. Es difícil determinar lo que hace que algo sea pegajoso, precisamente porque la pegajosidad involucra una cadena tal de efectos. Esto no significa que algunas sustancias no sean pegajosas (en el aquí y el ahora), sino que esa pegajosidad no es la propiedad de un objeto, en tanto acumula y afecta aquello que toca. Como resultado, quedarse pegada a algo pegajoso significa volverse pegajosa también. Si llega a separarse de un objeto pegajoso, un objeto (incluyendo la superficie de la piel) puede seguir siendo pegajoso y puede "levantar" otros objetos. La pegajosidad, entonces, es sobre lo que algunos objetos le hacen a otros objetos —implica una transferencia de afecto—, pero es una relación de "hacer" en la que no hay distinción entre lo pasivo o lo activo, aunque la pegajosidad de un objeto puede ser anterior a la pegajosidad del otro, de modo que el otro parece aferrarse a él.

Podemos continuar con una pregunta menos obvia: ¿cómo se vuelven pegajosos los signos? Podemos regresar al ejemplo del discurso de odio examinado en el capítulo 2. Podríamos argumentar que los signos se vuelven pegajosos mediante la repetición; si una palabra se usa de cierta manera, una y otra vez, entonces ese "uso" *se vuelve* intrínseco; se vuelve una forma de comunicarse mediante signos. Es difícil entonces escuchar palabras como "paki", sin escucharlas como insultantes. La resistencia de la palabra a adquirir nuevo significado no tiene que ver con el referente; más bien la resistencia es un efecto de estas historias de repetición de la palabra "paki".[7] Esta repetición tiene un efecto de atadura; la palabra funciona para crear a otros como "pakis"; tiene efectos particulares sobre otros que se reconocen como el objeto de la alusión. El efecto de atadura de la palabra es también un "bloqueo": hace que la palabra detenga su movimiento o adquiera nuevo valor. El signo es un "signo pegajoso", como efecto de una historia de articulación que permite que acumule valor. La pegajosidad del signo se refiere

[7] Utilizo este ejemplo, pues este es un insulto que me han dirigido a mí, y recuerdo sus efectos, que quedaron grabados en mi memoria.

también a la relación o contacto entre signos. La palabra "paki" se convierte en un insulto mediante su asociación con otras palabras, otras formas de denigración. No obstante, dichas palabras no tienen que usarse una vez que el signo se vuelve pegajoso. Usar un signo pegajoso es evocar otras palabras, que se han vuelto intrínsecas al signo a través de formas previas de asociación. La palabra "paki" tal vez se pegue entonces a otras palabras que no se hablan: inmigrante, intruso, sucio y así sucesivamente. La asociación entre palabras, que genera significados, se oculta: *es el ocultamiento de estas asociaciones lo que permite que dichos signos acumulen valor*. Estoy describiendo esta acumulación de valor afectivo como una forma de pegajosidad, o como "signos pegajosos".

¿Cuál es la relación entre signos y cuerpos? Como argumenté en la primera sección, las economías de la repugnancia también involucran el moldeamiento de los cuerpos. Cuando el cuerpo de otra persona se convierte en objeto de repugnancia, entonces el cuerpo *se vuelve* pegajoso. Dichos cuerpos se convierten en "bloqueos" en la economía de la repugnancia: lentifican o atoran el movimiento entre objetos, a medida que otros objetos y signos se les pegan. Así es como los cuerpos se vuelven objetos fetiches; como veremos, los sentimientos de repugnancia se pegan más a unos cuerpos que a otros, de tal modo que se vuelven repugnantes, como si fuera su presencia lo que "nos enferma".

Decir la repugnancia

La pregunta ¿qué se pega? no es solamente una pregunta sobre los modos en que los objetos se pegan a otros objetos, sino también sobre cómo algunos objetos más que otros se vuelven pegajosos, de modo tal que otros objetos parecen pegárseles. Es importante no neutralizar las diferencias entre objetos, y reconocer que ciertos objetos se vuelven más pegajosos que otros dadas las historias previas de contacto. En esta sección, abordo la manera en que la repugnancia funciona de manera performativa no solo como la intensificación de contacto entre cuerpos y objetos, sino también como un acto de habla. En otras palabras, quiero que reflexionemos so-

bre cómo la repugnancia puede generar efectos "atando" signos a los cuerpos como un amarre que "bloquea" nuevos significados.

¿Qué quiero decir aquí con *performativo*? De acuerdo con Judith Butler, la performatividad se relaciona con la manera en la que un significante, en vez de solo nombrar algo que ya existe, funciona para generar aquello que aparentemente nombra. La performatividad se refiere, por tanto, al "poder del discurso para producir efectos mediante la reiteración" (1993: 20). La dimensión temporal de la performatividad es crucial. Por un lado, lo performativo se refiere al futuro; genera efectos en la constitución o materialización de aquello que "todavía no" es. Pero, por otro lado, la performatividad depende de la sedimentación del pasado; reitera lo que ya se ha dicho, y su poder y autoridad dependen de cómo evoca aquello cuya existencia ya ha producido. Este modelo de performatividad se relaciona con mi argumento acerca de la temporalidad de la repugnancia: se "demora detrás" del objeto del que se aparta con precipitación, y genera el objeto en el mismo acto de apartarse.

Dada esta temporalidad paradójica, la performatividad involucra la iterabilidad (Butler 1993: 13). Una elocución performativa solo puede "tener éxito" si repite una elocución codificada o iterativa: funciona precisamente porque cita normas y convenciones que ya existen (Butler 1993: 13; v. también cap. 5). Es importante recordar que la historicidad de lo performativo y su papel en la generación de efectos no pueden separarse. Si lo performativo se abre hacia el futuro, lo hace durante el proceso de repetición de convenciones previas, ya que repetir algo es siempre abrir la posibilidad (estructural) de que se repetirá algo con una diferencia. De manera significativa, la iterabilidad significa que el signo puede verse "separado" de sus contextos de elocución; esa posibilidad de "separar" es estructural a la naturaleza escribible de la significación (Derrida 1988).

Podemos relacionar el tema de la "separación" con el de la pegajosidad. Pensar en la manera en que son pegajosos los signos —y en particular en cómo se pueden pegar a otros signos— también demuestra la resistencia (igualmente estructural) a la separación. Esta resistencia no es inherente a los signos, sino que depende de

cómo funcionan los signos en relación con otros, o cómo el significante se pega a un significado en una cadena de significantes (véase Lacan 1977: 154). Aunque es posible separar los signos, la resistencia ante la separación, en la pegajosidad del signo, se relaciona con la historicidad de la significación. La resistencia no está en el signo, sino que es un "signo" de cómo los signos están ya asociados con otros mediante la proximidad metonímica (palabra-con-palabra) o el desplazamiento metafórico (palabra-por-palabra). Aunque esta historicidad desempeña un papel crucial en las teorías de la performatividad e iterabilidad, está vinculada a la repetición, al hecho mismo de que los signos deben ser repetibles y con ellos, las formas o convenciones. Quiero ampliar nuestra comprensión de la historicidad implícita en la significación, reconcibiendo la historicidad en términos de la pegajosidad así como de la repetición: la pegajosidad no se relaciona con las convenciones explícitas, sino con los vínculos que implícitamente gobiernan las maneras en que los signos funcionan con otros signos. ¿Cómo se relaciona la pegajosidad de la significación con la performatividad de la repugnancia?

Nombrar algo como repugnante —típicamente en el acto de habla "¡Eso es repugnante!"— es performativo. Se apoya en normas y convenciones previas del habla, y genera al objeto al que nombra (el objeto/suceso repugnante). Nombrar algo como repugnante no es hacer algo de la nada. Pero decir que algo es repugnante sí es "hacer algo"; produce una serie de efectos, que *entonces se adhieren como un objeto repugnante*. De hecho, la palabra "repugnancia" es en sí misma un signo pegajoso, en tanto se le pegan otros signos ("guácala", "malo", "salvaje"), y en tanto se pega a ciertos cuerpos y objetos ("el salvaje desnudo") más que a otros. Nombrar algo como repugnante es transferir la pegajosidad de la palabra "repugnancia" a un objeto, y generarlo como la cosa misma que se dice. La relación entre la pegajosidad del signo y la del objeto es crucial para la performatividad de la repugnancia, así como lo es la resistencia aparente de las reacciones de repugnancia ante lo "nuevo", para la generación de tipos diferentes de objetos. El objeto que se genera como un objeto repugnante (malo) mediante el acto de habla llega a pegarse. Se vuelve pegajoso y adquiere una cualidad de fetiche, que luego engendra sus propios efectos.

El acto de habla, "¡Eso es repugnante!", no crea solo "objetos repugnantes". ¿Qué más hace la repugnancia? Podemos volver a mis reflexiones sobre la abyección. Abyectar algo significa literalmente arrojar algo hacia fuera o expulsar algo. ¿Cómo pueden los actos de habla involucrar la abyección? ¿Cómo se relacionan los cuerpos y objetos abyectos con el habla abyecta? En las reacciones de repugnancia, las "palabras" también se arrojan fuera o vomitan. El acto de habla, "¡Eso es repugnante!", puede funcionar como una especie de vómito, como un intento de expulsar algo cuya proximidad se siente como amenazante y contaminadora. Es decir, designar algo como repugnante es también crear una distancia con la cosa, que paradójicamente se convierte en una cosa solo en el acto de distanciamiento. Aquí podemos recordar que vomitar implica expulsar algo que ya se ha digerido, y, por tanto, incorporado al cuerpo de quien siente repugnancia (Rozin y Fallon 1987: 27). La ingestión significa que ya nos hemos vuelto repugnantes, puesto que percibimos algo diferente a nosotros como repugnante. Nombrar algo como repugnante es no solo transferir la pegajosidad de la palabra "repugnancia" a un objeto que entonces llega a pegarse, sino también al sujeto. En otras palabras, el sujeto asqueado es "él mismo" uno de los efectos generados por el acto de habla "¡Eso es repugnante!".

No obstante, en el acto de habla el sujeto no se dirige nunca únicamente a sí mismo. El acto de habla se dirige siempre a otros, cuya coparticipación como testigos de la cosa repugnante es necesaria para que el afecto tenga un efecto. En otras palabras, el sujeto le pide a otros que repitan la condenación implícita en el acto de habla mismo. Para que los actos de habla sean generativos se requiere dicha coparticipación de testigos, para que la atribución de repugnancia a un objeto u otro se pegue a otros. Además, la exigencia de tener un testigo nos muestra que el acto de habla, "¡Eso es repugnante!", genera mucho más que un sujeto y un objeto; también genera una comunidad de aquellos que están ligados a través de la condena compartida de un objeto o sucesos repugnante. Se genera una comunidad de testigos, cuya distancia aparente y compartida del suceso u objeto que ha sido nombrado como repugnante se logra mediante la repetición de la palabra "repugnancia".

Elspeth Probyn, en *Carnal Appetites*, argumenta de manera persuasiva que el hecho de que sea necesario que otros sean testigos del distanciamiento ante un objeto, está implícito en el nombramiento de algo como repugnante. Dice: "Queremos distanciarnos de esta proximidad incómoda y lo hacemos expresándonos en público. Al pronunciar la frase, le pedimos a los demás que sean testigos de nuestro alejamiento" (2000: 131). Compartir los procesos físicos tanto de arrojar fuera como de alejarse significa que la repugnancia funciona para alinear a la persona con el colectivo en el mismo momento en que se generan ambos. Podemos examinar la manera en que dichos actos de habla generan efectos reflexionando en cómo ha funcionado "¡Eso es repugnante!" como respuesta a los sucesos del 11 de septiembre.

El medio influyente que ha permitido la formación de una comunidad de testigos de los sucesos del 11 de septiembre es Internet, junto con otras tecnologías o formas de mediación. En Internet, han respondido a los sucesos, organizaciones y personas individuales, a través de páginas web así como de tableros de mensajes que permiten a las personas contestar a las respuestas de los demás. Esta generación de una comunidad de personas que comparten haber sido testigos, no requiere que los sujetos estén copresentes, ni que el acto de habla se dirija a alguien que está copresente. En vez de ello, el acto de habla adopta la forma de una escritura que se envía, con todos los riesgos que involucra mandar una carta, dado que puede que no llegue al destinatario (Derrida 1987). ¿De modo que cuál es el papel de la repugnancia en la generación de una comunidad frente a los hechos del 11 de septiembre?

En la mediación de los sucesos del 11 de septiembre, las imágenes parecen saturadas o incluso "llenas" de afecto. Las imágenes se repiten y pareciera que la repetición las enlaza. Los signos del colapso de los edificios y de los cuerpos que caían del cielo son una invasión de cuerpos, espacios, casas y mundos. Las imágenes que aparecieron en las pantallas de televisión mientras sucedían los hechos, y que se repetían después del suceso, eran imágenes de trauma. También eran imágenes traumáticas. No teníamos que ver a través de las imágenes para ser testigos de su trauma. Ser testigo del suceso al observar las imágenes era verse afectado por las imá-

genes, lo que no quiere decir que todos se vieron afectados de la misma manera. Como señala Marusya Bociurkiw:

> La repetición subsecuente de la caída de las Torres Gemelas (cada tantos minutos, el primer día; cada tantas horas durante meses después, y luego cada seis meses) parecía representar la compulsión a repetir que caracteriza al estrés postraumático. El regreso compulsivo habla de un deseo inconsciente de regresar al estado traumático. Al repetir o volver a experiencias desagradables, el sujeto traumatizado espera inconscientemente lograr el dominio y así regresar al placer (2003: 21).

La repetición de las imágenes de trauma sugiere una necesidad de repetir lo que todavía tiene que ser asimilado por la psique individual o colectiva. Los críticos como Bociurkiw, Butler y Eng han analizado las respuestas al 11 de septiembre en términos de la política del trauma y el desconsuelo (v. también cap. 7). La repugnancia puede también ser crucial en cuanto a cómo "impacta" el suceso a otros; de hecho, con frecuencia se atribuye al suceso "ser repugnante". ¿Cómo funciona esta atribución? ¿Qué hace? La repugnancia involucra una fascinación con el suceso como imagen, el deseo de acercarse a la imagen como si fuera un objeto protuberante en el presente. Tenemos, por ejemplo, la siguiente respuesta al 11 de septiembre publicada desde Urban Outlaw Productions:[8]

> Apenas pasó un mes y los sucesos malditos, repugnantes, del 11 de septiembre de 2001 todavía resuenan diariamente, si no es que cada hora, en mi corazón y en mi mente. Supongo que este hecho es un pequeño consuelo, puesto que durante una semana completa inmediatamente después de los ataques, el sentimiento de agitación y shock era omnipresente, imposible escapar de él. No solo los medios, en todos sus espacios, desde la televisión y la radio hasta los periódicos y el Internet nos saturaban con todos los detalles sórdidos de la tragedia, sino que era casi lo único que escuchabas en las calles, solo hablábamos de eso en privado, y eso era lo que se discutía en los e-groups o en el chat. Infiltró casi todas las facetas de nuestras vidas.

[8] Véase <http://www.urbanoutlaw.com/opinión/100901.html>. Consultado el 2 de octubre de 2002. Escogí este sitio de entre miles, puesto que construye una narrativa compleja en torno a la palabra "repugnancia". Si usan un buscador y escriben "September 11" y "disgusting" pueden encontrar muchos posts similares, sobre todo en las listas de discusión.

> Para muchos estoy seguro que los incidentes terroristas nos dificultaban concentrarnos, dormir, e invadían los sueños… o pesadillas.

Aquí, el objeto que repugna ha saturado el mundo subjetivo; la repugnancia nombra la penetración del mundo por aquello que se considera nauseabundo. La sensación de haber sido penetrado/a de la reacción de repugnancia constituye al objeto solo a través de su proximidad, su cercanía fatal. Los "sucesos repugnantes" han "invadido" y "saturado" la vida misma de tal modo que todavía resuenan en la vida, incluso después de que se ha hecho la atribución "¡Eso es repugnante!". Hay que notar el deslizamiento entre lo que es nauseabundo y el sentimiento de agitación y shock. Lo que exige que el suceso se transmita, una y otra vez, como la repetición de los sonidos del trauma, es la incapacidad para captar el suceso en el presente, o incluso "sentir su impacto". Esta proximidad fatal del suceso es tal que puede registrar su impacto solo a través de la recontaminación perpetua de los hogares y cuerpos de "los asqueados".

La reacción de repugnancia crea un objeto, que podemos describir como un objeto fronterizo o fetiche, en tanto admita haber experimentado una contaminación previa. Justamente el acto de "alejarse" del suceso es lo que permite que adquiera esta cualidad de fetiche. Al mismo tiempo, la creación del objeto también genera al sujeto. Al nombrar el suceso como repugnante, el sujeto "sobresale", pues se "aparta" o "aleja" del suceso. El mensaje se envía a otros lectores anónimos de la web; le habla a una audiencia que se supone comparte este sentimiento de repugnancia y de sentirse asqueado. Compartir la repugnancia (compartiendo el ser testigos de aquello que se designa como repugnante) se transforma asimismo en la rabia o indignación compartidas *por la ingestión de lo repugnante* (por las maneras en que esto satura la vida propia, minuto a minuto).

La ingestión de lo repugnante construye los objetos de repugnancia, al identificar los cuerpos que "causan" el suceso. El post sigue:

> Las vidas de quienes murieron se extinguieron debido a lo que es realmente una causa insensatamente odiosa e imprudente. Es una causa basada en

> alguna forma torcida de lo que estos terroristas llamarían religión. Debemos perseguir a estas bestias subhumanas perdidas, depravadas y de cerebro lavado, hacerlos salir de los agujeros en los que se esconden llenos de miedo y aniquilarlos como las alimañas que son.

Aquí, los cuerpos de otros se convierten en los objetos sobresalientes; se construyen como detestables y nauseabundos solo en tanto se han acercado demasiado. Se los construye como no humanos, *como abajo de y por debajo de los cuerpos de los que sienten repugnancia.* De hecho, a través de la reacción de repugnancia, estas cualidades de "estar abajo y por debajo de" se vuelven propiedades de sus cuerpos. Encarnan aquello que es más bajo que la vida humana o civilizada. La naturaleza sexualizada y militar de esta descripción es crucial. Escondidos en agujeros, los otros son amenazantes al estar velados o cubiertos. Los otros que son objeto de nuestra repulsión deben ser penetrados o descubiertos. Debemos "alcanzarlos" para "alejarnos de ellos". La proximidad de los otros es aquí un imperativo. Se acercaron demasiado (los sucesos solo fueron posibles dada esta intimidad fatal), pero debemos acercarnos más, si queremos expulsarlos. De modo que el sujeto articula la palabra "repugnancia" como una manera de describir el suceso, y que funciona para construirlo como un objeto fronterizo, como un marcador de lo que no somos y no podríamos ser. La palabra "repugnancia" se transfiere después desde el suceso hasta los cuerpos de aquellos otros a quienes se responsabiliza por el suceso. Pero ¿cómo se ingiere y expulsa a esos otros? ¿Qué le hace esto a los cuerpos de quienes narran su repugnancia?

El post sigue diciendo:

> Y la gente, los sobrevivientes, y aquellos de nosotros que vivimos, seguimos adelante. Continuamos sin aflojar en un mundo transformado, con una nueva perspectiva nacional que nos han impuesto violentamente. Queda por ver cuáles son las ramificaciones de las acciones perpetradas sobre nosotros por estos terroristas de Oriente Medio.

Aquí, la posibilidad de "seguir adelante" depende del origen del terror como proveniente de otro que es reconocible. Es decir, la transferencia de afecto —de modo tal que la repugnancia ya no

está "en mí" ni es "nuestra"— involucra una identificación de los cuerpos como su objeto; se los nombra como "terroristas de Oriente Medio". Claramente, la repugnancia se pega a los cuerpos de los otros a los que se nombra; se transfiere desde el signo al cuerpo. Pero este trabajo de transferencia se puede hacer solo al pegar a unos signos con otros. El nombrar de la repugnancia pega a estos signos metonímicamente, de modo tal que el terror y el miedo quedan asociados con cuerpos que ya son reconocidos como "de Oriente Medio". Lo que "bloquea" el flujo pegajoso de la repugnancia es la asociación o contacto entre esos signos: "de Oriente Medio" y "terroristas".

Dicho "bloqueo" quiere decir que al "alejarse con precipitación", característica de la reacción de repugnancia, simultáneamente se "empujan hacia fuera" los cuerpos de aquellos otros que han emergido como objetos de repugnancia. Por supuesto, que estos signos "se peguen uno con otro" depende de una economía de reconocimiento en la que algunos cuerpos más que otros serán identificados como cuerpos terroristas, sin importar que tengan o no vínculos oficiales con organizaciones terroristas. Esta economía de reconocimiento se ha convertido en una parte de la realidad vivida en las calles, en muchos países en los que cualesquiera cuerpos que "parezcan musulmanes o de Oriente Medio" han sido víctimas de ataques o abusos raciales porque se los asocia con el terrorismo o con "posibles" terroristas (v. cap. 3).

Por otro lado, el que la repugnancia se pegue a algunos cuerpos, lo que no termina nunca, puesto que se mantiene abierta la posibilidad de que otros cuerpos "pudieran ser" terroristas, genera otros efectos. El acto de habla, "¡Es repugnante!", se convierte en "Son repugnantes", que se traduce en "Nos sentimos repugnados por ellos". Podemos ver este cambio en la última oración del post:

> El 11 de septiembre de 2001 debería proporcionar una lección valiosa al mundo acerca de la tenacidad de nuestra seguridad y la importancia de las vidas de la gente racional. Gente que se ajusta a sobrevivir, salir adelante y arreglárselas en una sociedad civilizada, algo a lo que estos terroristas abominables, vacíos y básicamente enfermos renunciaron.

Este "nosotros" se nombra y vuelve a nombrar; primero como "la gente", después como "los sobrevivientes", y finalmente como "las vidas de la gente racional". La comunidad de testigos es nombrada por el acto de habla, y generada en el acto de ser nombrada. Dicha comunidad llega a ser en tanto se "mantiene unida" al compartir la condena a los sucesos, un mantenerse unidos que no solo escupe la palabra "repugnante", sino que además "defiende" el acto de escupir los cuerpos de aquellos que han quedado pegados a la palabra misma ("terroristas enfermos"). La reacción de repugnancia vomita, así, las palabras "terroristas de Oriente Medio", las cuales llegan a significar y deslizarse hacia la expulsión de los cuerpos de dichos otros —a quienes se reconoce como la causa de nuestra náusea— de la comunidad, la nación o el mundo. Dicha expulsión no terminará nunca, puesto que existe la posibilidad de que otros otros "pudieran" ser la causa de nuestra repugnancia; la naturaleza inacabada de la expulsión nos permite su rejustificación perpetua: debemos sentirnos enfermos, para excluir a los enfermos, una y otra vez. El texto escenifica lo que es sentirse enfermo, lo que permite que la "palabra" repugnancia se vuelva un "signo" del ser del otro.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la repugnancia siempre se pegue y que la transferencia de la pegajosidad desde un signo a un objeto, a un cuerpo o a otros signos, funcione siempre para afectar a una comunidad que se mantiene unida: la adhesión no siempre es cohesión. Por supuesto, queda claro que la palabra "repugnante" se repitió, una y otra vez, en las respuestas personales y oficiales a los sucesos. Pero no es tan claro que lo que se nombraba repugnante era la misma cosa: cada vez que se hace la atribución "¡Eso es repugnante!", se rehace, por decirlo así, al objeto, pero no necesariamente de una manera que una a la comunidad. Algunas reacciones de repugnancia nombraron su repugnancia ante la manera en que se pegó ésta a los cuerpos de algunos otros. Por ejemplo, en el siguiente post: "La guerra en Afganistán es repugnante… Aunque la necesidad de mayor seguridad está sin duda en la mente de los estadounidenses, los medios que se proponen son tan

repugnantes como los mismos ataques terroristas".[9] Dichas reacciones de repudio involucran "apartarse" del "apartarse" de la reacción de repudio que autoriza a una comunidad de testigos. En otras palabras, el acto de habla, "¡Esto es repugnante!" se aparta de la respuesta al suceso, que supone que "ellos son repugnantes" (en donde "ellos" se desliza entre significantes pegajosos: terroristas, de Oriente Medio, musulmanes) y debieran ser expulsados o vomitados hacia fuera de la nación, del mundo civilizado. Para decirlo de manera más tajante, lo que se argumenta es que la naturaleza repugnante de los ataques terroristas se "replica" o "repite" en respuesta a los ataques mismos.

Por lo tanto, la repugnancia como una exigencia no solo de expulsar, sino de que esa misma expulsión se pegue a algunas cosas y no a otras, no funciona siempre solo para conservar lo que se ha legitimado como una forma de existencia colectiva.

La repugnancia puede implicar repugnancia hacia lo que esta produce como una forma de existencia colectiva (en este caso, la guerra se ve como la reproducción de lo que es repugnante acerca del terrorismo). El sentimiento de repugnancia puede ser también un elemento en una política que busca cuestionar "lo que es". Sin embargo, lo que nos muestra el bucle de repugnancia no es solo la posibilidad de disenso dentro de incluso la más pegajosa de las economías, sino también cómo el disenso no puede ser exterior a su objeto. El disenso siempre está implicado en la cosa sobre la que se disiente. Aún más, los límites de la repugnancia como una respuesta afectiva pueden ser que la repugnancia no nos da el tiempo para digerir lo que designamos como una "cosa mala". Yo diría que la crítica requiere más tiempo para la digestión. Puede que la repugnancia no nos permita acercarnos lo suficiente a un objeto antes de vernos impelidos a apartarnos precipitadamente.

Por supuesto, debemos recordar que quienes han criticado la política exterior estadounidense —quienes han expresado su repugnancia ante lo que se ha autorizado como repugnancia— también han sido recibidos con reacciones de repudio. Una de las afirmaciones más repetidas de repugnancia se refirió al artículo de

[9] Véase <http://gauntlet.ucalgary.ca/a/story/7458>. Consultado el 2 de octubre de 2002.

Susan Sontag en el *New Yorker*, que cuestionaba la representación de los terroristas como cobardes y sugería que el acto era comprensible en el sentido de que el odio en contra de los Estados Unidos tenía una explicación. Las declaraciones según las cuales la implicación de Sontag de que "ya nos tocaba", es repugnante, se repiten como una manera de volver a pegar la repugnancia a su objeto.[10] De modo que la economía de la repugnancia no se detiene, por decirlo así, al despegar el objeto de repudio. Las reacciones de repudio que "se apartan" de aquellas que mantienen unida a una comunidad pueden ellas mismas engendrar otras reacciones de repudio. Al apartarse del apartamiento, estas reacciones de repudio hacen que se vuelva a pegar el signo "repugnancia" a un objeto, que se vuelve protuberante como efecto de dicha transferencia colectiva. En otras palabras, lo que se despega siempre puede volver a pegarse e incluso puede engendrar nuevas formas, más adhesivas, de pegajosidad. La adhesión involucra no solo el pegarse a una superficie, sino ofrecer apoyo y lealtad. Así que es probable que debamos insistir con dos preguntas, hechas al mismo tiempo. Probablemente necesitemos preguntar "¿qué se pega?" (una pregunta para plantearnos a nosotras mismas y a los demás). Pero podemos plantear esta pregunta junto con otra más esperanzadora: ¿cómo podemos sostenernos en nuestra negativa a aceptar los términos de la lealtad?

[10] Véase <http://www.newyorkmetro.com/news/articles/wtc/flashpoint_speech.htm>. Consultado el 2 de octubre de 2002.

5. Vergüenza ante los demás

> Debería quedar claro, creo yo, para todas las personas de buena fe, que la reconciliación verdadera entre la nación australiana y sus pueblos indígenas no se logrará en ausencia del reconocimiento de parte de la nación de la injusticia del despojo, opresión y degradación que se cometieron en el pasado contra los pueblos aborígenes.
> Eso no quiere decir que los australianos que no tuvieron nada que ver con lo que sucedió en el pasado debieran sentir o reconocer una culpa personal. Se trata simplemente de afirmar nuestra identidad como nación y del hecho básico de que la vergüenza nacional, así como el orgullo nacional, pueden y deben existir en relación con los actos y omisiones pretéritas, por lo menos cuando se realizan o hacen en nombre de la comunidad o con la autoridad del gobierno (Gobernandor General de Australia, *Bringing Them Home*, 1996).

¿Qué significa reclamar una identidad mediante la vergüenza? ¿Cómo funciona la vergüenza nacional para reconocer las ofensas del pasado, al tiempo que absuelve a los individuos de culpa? En este capítulo examino no tanto cómo "sienten" la vergüenza las naciones, sino cómo las declaraciones de vergüenza pueden hacer que "la nación" exista como una comunidad que se siente. En la cita de arriba, se representa a una nación que tiene una relación de vergüenza con las "injusticias" del pasado. La vergüenza se vuelve crucial para el proceso de reconciliación o la sanación de heridas pasadas. Reconocer las ofensas significa entrar en la vergüenza; el "nosotros" se avergüenza al reconocer que ha cometido "actos y

omisiones" que han causado dolor, aflicción y pérdida a los otros indígenas. Raimond Gaita comparte la presuposición de una relación esencial entre el reconocimiento y la vergüenza, y argumenta que "la vergüenza es tan necesaria para que los australianos reconozcan de manera lúcida las injusticias que los aborígenes sufrieron a manos de sus ancestros políticos, y las injusticias que siguen sufriendo, como el dolor es necesario para el duelo" (2000a: 278 y 2000b: 87-93). Nuestra vergüenza es tan necesaria como su dolor y sufrimiento en respuesta a las injusticias de esta historia. La proximidad de la vergüenza nacional con el dolor indígena puede ser lo que ofrece la promesa de reconciliación, un futuro en el que "vivamos juntos", en el que las desavenencias del pasado se han sanado.

Pero ¿qué tipo de reconocimiento y reconciliación ofrecen dichas expresiones de vergüenza nacional? En el prefacio a *Bringing Them Home*, la vergüenza involucra movimiento: la "nación", al reconocer la arbitrariedad del pasado, se ve con-movida por las injusticias del pasado. En el contexto de la política australiana, el proceso de conmoverse por el pasado parece ser mejor que el proceso de mantenerse desconectado del pasado o de suponer que el pasado no tiene "nada que ver con nosotros". Pero el reconocimiento de la vergüenza —o la vergüenza como una forma de reconocimiento— viene con condiciones y límites. En este primer caso, no queda claro quién siente vergüenza. La cita sustituye de manera explícita la "culpa individual" por la "vergüenza nacional", y por tanto separa a los individuos, "que no tuvieron nada que ver", del reconocimiento de las arbitrariedades cometidas. Sugiere que esta historia no es personal. Pero aunque sea cierto que establecer culpas individuales no es el asunto, persiste la pregunta sobre por qué el documento no admite la vergüenza individual, ni siquiera como posibilidad. Si se avergonzara a las personas, ¿no mostraría esto cómo la injusticia pasada vive en el presente?

Desconectar la vergüenza de los cuerpos individuales cumple con un cierto tipo de función dentro del relato. Los individuos quedan implicados en la vergüenza nacional en tanto ya pertenecen a la nación, en tanto ya han ofrecido su lealtad a la nación, y pueden ser interpelados por ella. Nuestra vergüenza es "mi vergüenza" en

tanto ya estoy "con" ellos, en tanto puedo pronunciar "nuestra". Proyectar lo que es injusto hacia el pasado permite que la vergüenza se represente aquí como una vergüenza colectiva que no afecta a los individuos en el presente, aun cuando los rodea y cubre, como una capa o piel. A pesar de su reconocimiento de las arbitrariedades del pasado, la vergüenza todavía puede ocultar la manera en que dichas arbitrariedades moldean las vidas en el presente. El trabajo de la vergüenza perturba y es perturbador, expone algunas heridas, a la vez que oculta otras.

Lo que es notable es cómo la vergüenza se vuelve no solo un modo de reconocimiento de las injusticias cometidas contra otros, sino también una forma de construcción de la nación. La vergüenza es lo que nos permite "afirmar nuestra identidad como nación". El reconocimiento funciona para restaurar a la nación o reconciliarla consigo misma "llegando a un acuerdo" con su propio pasado al expresar los "malos sentimientos". Pero al permitirnos sentirnos mal, ¿también permite la vergüenza que la nación *se sienta mejor*? ¿Cuál es la relación entre el deseo de sentirse mejor y el reconocimiento de la injusticia? En este capítulo quiero reflexionar sobre la política colectiva de la vergüenza al examinar el papel de ésta en el discurso de reconciliación en Australia, así como en ciertos conflictos relacionados, a partir de que se exigió a Europa y los Estados Unidos ofrecer una disculpa por la esclavitud y el colonialismo, durante la Tercera Conferencia de la ONU Contra el Racismo, realizada en Sudáfrica en agosto y septiembre de 2001. Me interesa no solo lo que significa para una nación "sentir vergüenza", sino también los actos de habla "oficiales" realizados por los gobiernos, incluyendo las disculpas, las declaraciones de arrepentimiento, así como las negativas a disculparse. Antes de investigar dichas formas colectivas de vergüenza, sin embargo, voy a analizar las diferencias entre la vergüenza y la culpa, y la experiencia fenomenológica de la vergüenza en encuentros intercorporales, entre otros. Mi argumento sugiere que necesitamos pensar acerca de lo que *hace* la vergüenza a los cuerpos cuyas superficies arden con la inmediatez aparente de su afecto, antes de que podamos pensar acerca de lo que significa para las naciones y la sociedad civil internacional darle una "realidad oficial" a la vergüenza mediante actos de habla.

A lo largo de todo ello, tocaré la relación entre la vergüenza y otros afectos: incluyendo la culpa, el orgullo, la desolación y el arrepentimiento.

Experiencias vividas de la vergüenza

Silvan S. Tomkins define la vergüenza como uno de los "afectos negativos" primarios. La vergüenza puede describirse como una sensación intensa y dolorosa que está ligada con el modo en que se siente el yo acerca de sí mismo, un sentimiento que el cuerpo siente y que se siente en él. Ciertamente, cuando siento vergüenza he hecho algo que siento que es malo. Cuando nos avergonzamos, el cuerpo parece arder con la negación que se percibe (autonegación); y la vergüenza se imprime en el cuerpo, como un sentimiento intenso de que el sujeto "está contra sí mismo". Dicho sentimiento de negación, que el sujeto toma como un signo de su fracaso, generalmente se experimenta frente a otro. Como sugiere Darwin: "Cuando se vive una sensación profunda de vergüenza, existe el deseo poderoso de ocultarse. Volteamos todo el cuerpo, especialmente la vergüenza, que intentamos esconder de alguna manera. Una persona avergonzada difícilmente soporta mirar a los ojos de quienes están presentes" (cit. en Epstein 1984: 37). El sujeto puede buscar esconderse del otro; ella o él pueden eludir la mirada del otro, o dejar caer la cabeza con una sensación más aguda e intensa que el bochorno. En otras palabras, la vergüenza se siente como estar expuesta —otra persona ve lo que he hecho, que es malo y por lo tanto vergonzoso—, pero también involucra un intento de esconderse, un ocultamiento que requiere que el sujeto le dé la espalda al otro y se voltee hacia sí mismo. O, como lo describe Erik H. Erikson, en la vergüenza "uno está visible y no está listo para ser visible" (1965: 244). Que otros sean testigos de nuestro fracaso es estar avergonzada; que otros sean testigos de nuestra vergüenza es aún más vergonzoso. El nudo de la vergüenza es que se intensifica cuando otras personas la ven *como* vergüenza.

La misma naturaleza física de la vergüenza —cómo funciona en y a través de los cuerpos— significa que también involucra la de-formación y re-formación de espacios corporales y sociales, en la medida en que los cuerpos "dan la espalda" a los otros que son testigos de la vergüenza. El "viraje" de la vergüenza es doloroso, pero involucra un tipo específico de dolor. Como argumenté en el capítulo 1, el dolor puede involucrar la lectura de los otros como malos ("Me lastimaron"- "Son dañinos"- "Son malos"). En las experiencias de vergüenza, el "mal sentimiento" se atribuye a uno mismo, más que a un objeto o a otro (aunque el otro que es testigo de mi vergüenza pueda enojarme o lastimarme, no le puedo atribuir aser la causa del mal sentimiento). El sujeto, al darle la espalda al otro y volcarse hacia sí mismo, se ve consumido por un sentimiento de desagrado que no se puede trasladar o atribuir a otro. La vergüenza también involucra un tipo de orientación hacia el sujeto y hacia otros distinto al de la repugnancia (v. cap. 4). En la repugnancia, el sujeto puede "llenarse" temporalmente con algo malo, pero lo "desagradable" se expulsa y se pega a los cuerpos de otros (a menos que hablemos de repugnancia por una misma, lo que estaría próximo a la vergüenza). En la vergüenza, siento que yo soy mala, y por tanto, para expulsar lo desagradable tengo que expulsarme a mí misma de mí misma (experiencias prolongadas de vergüenza, y no es sorprendente, pueden llevar a los sujetos a acercarse peligrosamente al suicidio). Con la vergüenza, el movimiento del sujeto que se encierra en sí mismo está al mismo tiempo dándose la espalda a sí mismo. Con la vergüenza, el sujeto tal vez no tenga hacia donde dirigirse.

Este juego doble de ocultamiento y exposición es crucial para el trabajo de la vergüenza. En inglés, la palabra "shame" (vergüenza) viene del verbo indoeuropeo que significa "cubrir", que asocia la "vergüenza" con otras palabras como "esconder", "custodia", "choza", "casa" (Schneider 1987: 227). Ciertamente, la vergüenza involucra el impulso de "refugiarse" y "cubrirse". Pero el deseo de refugiarse y cubrirse presupone que se ha fracasado en ponerse a cubierto; con la vergüenza, una desea cubrirse, precisamente porque una ya ha estado expuesta a otros. Por tanto, la palabra "vergüenza" se asocia

tanto con cubrirse y ocultarse como con la exposición, la vulnerabilidad y el ser herida (Lynd 1958; Wurmser 1981).[1] Por un lado, la vergüenza cubre aquello que está expuesto (damos la espalda, bajamos el rostro, desviamos la mirada), mientras que, por otro lado, la vergüenza expone aquello que ha sido cubierto (des-cubre). La vergüenza de haber expuesto lo que se ha cubierto nos exige recubrirnos y este recubrimiento sería recuperarse de la vergüenza.[2] Por tanto, la vergüenza oculta y revela lo que está presente en el presente; consume al sujeto y arde en la superficie de los cuerpos que se presentan ante los otros, un ardor que expone la exposición, y que puede visibilizarse en la forma de un sonrojo —dependiendo de la piel del sujeto—, que puede o no mostrar la vergüenza a través de este "colorearse".[3]

La manera en que el dolor de la vergüenza se siente en la superficie de la piel, a la vez que sobrepasa y consume al sujeto, es crucial. La vergüenza involucra la intensificación no solo de la superficie corporal, sino también de la relación del sujeto consigo mismo, o de su sentido de sí mismo como un yo. En otras palabras, la experiencia vivida del ser-mismo depende de la intensificación de la superficie de la piel. Como argumenta Jean Paul Sartre: "Estoy avergonzado de lo que *soy*. La vergüenza realiza, pues, una relación íntima mía conmigo mismo"[4] (1996: 221). Pero, al mismo tiempo,

[1] Claro que la asociación entre la vergüenza y la exposición y el conocimiento de lo que se ocultó es crucial para la historia del Génesis (Broucek 1991). La relación entre exposición y vergüenza es también fundamental en los recuentos (algo limitados) de Freud sobre la vergüenza: se incorpora a su análisis de los sueños de desnudez (Morrison 1989: 22-3). El trabajo posterior de Freud tiende a incluir la vergüenza junto con la culpa y la angustia como reacciones de defensa contra los deseos prohibidos como el exhibicionismo (Piers y Singer 1971: 17; S,B. Miller 1985: 10).

[2] Agradezco a Sarah Franklin este señalamiento. [Aquí la autora juega con el doble significado de "*recover*" y "*re-cover*", recuperarse y volver a cubrir o recubrir. N. de la T.]

[3] Si supusiéramos que todos podemos ver la vergüenza en la piel sonrojada, estaríamos, por supuesto, suponiendo que solo los cuerpos blancos sienten vergüenza. Aunque yo experimento la vergüenza en el ardor de mi piel, no me sonrojo. Me conforta un poco saber que otros, que tal vez buscan el sonrojo como signo de vergüenza, probablemente no la vean, y me permitan pasar e irme. En otros momentos, la invisibilidad de las experiencias de vergüenza —no hay rubor— pueden llevar a pensar que algunas personas son desvergonzadas, y que, por tanto, no les afectan las malas acciones ("¿No tienes vergüenza?"). Véase Biddle (1997) y Probyn (en prensa) para reflexiones sobre el sonrojo y la vergüenza.

[4] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. de J. Lebasí, <http://www.scribd.com/doc/ 3194947/ JeanPaul-Sartre-EL-SER-Y-LA-Nada>, p. 143. (N. de la T.)

Sartre sugiere que "estoy avergonzado de mí mismo tal como aparezco ante el Otro" (1996: 222). La vergüenza llega a sentirse como un asunto del ser —de la relación del ser consigo mismo—, en tanto se trata de la apariencia, de cómo aparece el sujeto ante los demás. De manera crucial, la individuación de la vergüenza —la forma en que hace que el yo se vuelva en contra de y hacia sí mismo— puede vincularse precisamente con la intercorporalidad y socialidad de las experiencias de vergüenza. La "separatidad" del sujeto se intensifica cuando se devuelve la mirada; la separatidad se siente en el momento de exponerse ante los otros, una exposición que hiere.

La manera en que la vergüenza llena al yo —se convierte en lo que el yo es— ha sido interpretada como la diferencia entre la vergüenza y la culpa en el nivel de la experiencia vivida y corporal. Como afirma Donald L. Nathanson: "Mientras que la culpa refiere al castigo por la ofensa, por la violación de algún tipo de regla o ley interna, la vergüenza se refiere a alguna cualidad del yo. La culpa implica acción, mientras que la vergüenza implica que alguna cualidad del yo ha sido puesta en tela de juicio" (1987: 4). Los críticos que trabajan dentro del psicoanálisis, la psicología del yo y la fenomenología han entendido la vergüenza, entonces, como algo que involucra al "yo completo" o incluso al "yo global" (Capps 1993; H.B. Lewis 1971; M. Lewis 1993; Lynd 1958). Esto no quiere decir que la culpa y la vergüenza se refieran a emociones diferentes. Como argumenté en la introducción al libro, las emociones no tienen referentes, aunque el reconocimiento de una emoción tiene efectos que podrían ser descritos como referenciales. De modo que cuando nos reconocemos como avergonzados, la autoidentificación involucra una relación diferente del yo con el yo y del yo con los otros, a la que se da cuando nos reconocemos como culpables. En la vergüenza, está en juego algo más que mis actos: lo desagradable de una acción se transfiere a mí, de modo tal que siento que soy mala y que los demás me hallan o me han "descubierto" como mala. De esta manera, la vergüenza está ligada al reconocimiento propio: "No es un acto aislado que pueda separarse del yo" (Lynd 1958: 50).

Sin embargo, no cualquiera puede provocar que sienta vergüenza al atraparme haciendo algo malo. Solo cuando algunos otros son testigos de mi acto me siento avergonzada. Silvan S. Tomkins sugiere que la vergüenza —en cuanto una se expone frente a otro— solo se siente en tanto que el sujeto está interesado en el otro; es decir, que existe un amor o deseo previo por el otro (véase también Probyn, en prensa). Dicho interés no queda totalmente aniquilado porque el otro haya sido testigo de mi vergüenza; aunque ello ciertamente afectará mi relación con el otro. Como argumenta Tomkins, la vergüenza puede involucrar un intercambio complejo de miradas, algunas de las cuales son miradas desviadas. Al mismo tiempo que la niña o el niño se sienten avergonzados ante un otro, pueden estar también emocionados ante ese mismo otro, y así la niña o niño se asoman, lo miran a través de los dedos de las manos con que se cubren la cara (Tomkins 1963: 137). En otras palabras, el otro solo puede suscitar una respuesta de vergüenza, si ya ha suscitado deseo o incluso amor. Puede avergonzarme alguien en quien estoy interesada, alguien cuya opinión me "importa". Como resultado, la vergüenza no es solo una relación negativa con un otro, es ambivalente.

La vergüenza como emoción requiere un testigo: incluso si un sujeto siente vergüenza cuando está solo, lo que adopta el sujeto con relación a sí mismo es la mirada imaginada del otro. Me imagino cómo van a ver mi acción cuando la realizo, y el sentimiento de desagrado se me transfiere. O recuerdo un acto que ejecuté y ardo de vergüenza en el presente, en cuanto mi recuerdo es un recuerdo de mí misma. Con la vergüenza, yo soy el objeto así como el sujeto del sentimiento. Dicho argumento sugiere de manera crucial que la vergüenza requiere identificarse con el otro que, como testigo, regresa al sujeto hacia sí mismo. La visión del otro es la visión que he adoptado en relación conmigo misma; me veo a mí misma *como si yo fuera* este otro. Mi fracaso frente a este otro es, por tanto, y de manera profunda, un fracaso de mí misma ante mí misma. Con la vergüenza, expongo ante mí misma que soy un fracaso a través de la mirada de un otro ideal (véase Capps 1993: 76; M. Lewis 1992: 34).

Podemos reflexionar sobre el papel de la idealización, cómo media la relación entre el yo y los otros que son testigos de la vergüenza. Por un lado, se supone la idealización del otro, si su mirada me importa. Al mismo tiempo, es "un ideal" lo que me liga al otro sobre el que se puede suponer que está "conmigo" y es "como yo" (comparte mis ideales). En el psicoanálisis, dicho ideal se definiría como un ideal del yo, como "el yo" que un yo querría ser. Por tanto, el conflicto de la vergüenza ha sido caracterizado como un conflicto entre el yo y el yo ideal, en contraste con la culpa, donde el conflicto es entre el superyo y el yo (Jacoby 1994: 3; Piers y Singer 1971: 23).

El "yo ideal" no tiene necesariamente ciertas características; el "contenido" del ideal está en cierto sentido vacío.[5] La idealización, que crea el efecto de un ideal, es contingente porque depende los valores que "se da a" los sujetos en sus encuentros con otros. Lo que importa es el regalo del ideal más que su contenido. Dicho "ideal" es lo que mantiene pegados a los sujetos (coherencia); a través del amor, que involucra el deseo de ser "como" otro, así como ser reconocido por un otro, un yo ideal se produce como una aproximación al ser del otro. A través del amor se produce un yo ideal como un yo que pertenece a la comunidad; el ideal es un "nosotros" próximo (v. cap. 6). Si sentimos vergüenza, *la sentimos porque hemos fallado en aproximarnos a "un ideal" que se nos ha entregado a través de las prácticas del amor*. Lo que queda expuesto en la vergüenza es el fracaso del amor, como un fracaso que a su vez expone o muestra nuestro amor.

La vergüenza puede reintegrar a los sujetos (Braithwaite 1989) en el momento de su fracaso para estar a la altura de un ideal social. Dicho argumento sugiere que el fracaso de estar a la altura de un ideal es una manera de adoptar ese ideal y confirmar su necesidad; a pesar de la negación de las experiencias de vergüenza, mi vergüenza confirma mi amor y mi compromiso con dichos ideales en primer lugar. Es por esto que la vergüenza se ha considerado

[5] Véase el cap. 6 para aclaraciones sobre este argumento. Ahí señalo que aunque el ideal no es "acerca" de su contenido, no se sigue que el ideal esté vacío, precisamente porque el ideal es un efecto del movimiento de ciertos cuerpos y no de otros.

crucial para el desarrollo moral; el temor a la vergüenza evita que el sujeto traicione los "ideales", mientras que la experiencia vivida de la vergüenza le recuerda al sujeto las razones de esos ideales (Hultberg 1988: 115). La historia del desarrollo moral está ligada con la reproducción de las normas sociales, en particular, de las normas de conducta sexual. La vergüenza puede funcionar como un factor disuasivo: para evitar la vergüenza, los sujetos deben aceptar el "contrato" de los lazos sociales, buscando aproximarse a un ideal social. La vergüenza también puede experimentarse como *el costo afectivo de no seguir los guiones de la existencia normativa.*

Los amores que se alejan de los guiones de la existencia normativa pueden verse como una "fuente" de vergüenza. Podemos avergonzarnos, por ejemplo, de nuestros deseos queer, que se alejan de la "forma" de la familia nuclear amorosa. Los deseos queer se convierten en una herida para la familia y para la forma corporal de la norma social (v. cap. 7); algo que hay que ocultar de la vista de los demás. La vergüenza se convierte en un sentimiento domesticador y de domesticación. La domesticación de la vergüenza es reveladora. El amor de la familia puede estar condicionado y depender de la manera en que una vive su vida en relación con los ideales sociales (v. cap. 6). Los sentimientos queer de vergüenza también son signos de una identificación con aquello que ha repudiado al sujeto queer. De este modo, la vergüenza está relacionada con la melancolía y el sujeto queer adopta el "desagrado" como propio, sintiéndose mal por haberle fallado a las personas amadas. La vergüenza afianza la forma de la familia asignando el origen del mal sentimiento a quienes no han seguido dicha forma ("Tú has traído la vergüenza a esta familia"). De hecho, algunas identidades son estigmatizadas o vergonzosas dentro del orden social, de modo que al asumirlas, el sujeto adopta una vida que los demás leen como vergonzosa. Es decir, que al habitar lo "no" normativo, los cuerpos queer adoptan identidades que ya se leen como el origen de "nuestra vergüenza".[6] La dificultad para salir de la vergüenza es un signo

[6] En la teoría queer, el estigma de la vergüenza ha sido incorporado como una condición para el activismo político. En vez de convertir la vergüenza en orgullo, teóricos como Douglas Crimp sugieren que deberíamos "quedarnos con la vergüenza", es decir, deberíamos aceptar la emoción que está ligada a lo "no normativo" (para un buen resumen

del poder de lo normativo y del papel que desempeña amar a los otros en la imposición de los ideales sociales.

La intimidad del amor y la vergüenza es ciertamente poderosa. Al dejar ver mi vergüenza por no haber podido vivir a la altura de un ideal social, me acerco más a aquello en lo que quedé expuesta porque no lo alcancé. Esta proximidad de la vergüenza puede, por supuesto, repetir la lesión (el otro avergonzado puede devolver el amor identificándose con un ideal que no puede ser, de modo que la devolución confirma que se habita el "no"). La vergüenza puede ser restauradora *solo cuando el otro avergonzado puede "mostrar" que su fracaso para estar a la altura de un ideal social es temporal.* La vergüenza nos liga a los otros en tanto nos vemos afectados por nuestro fracaso para "estar a la altura" de esos otros, un fracaso que debe tener testigos, y ser visto como temporal, si es que nos va a permitir re-incorporarnos a la familia o la comunidad. La relación con otros que son testigos de mi vergüenza es angustiante; la vergüenza confirma a la vez que niega el amor que nos mantiene unidos.

La vergüenza nacional

El papel de la vergüenza en la confirmación de nuestro amor por los otros mediante la negación, y el espacio incómodo del testigo en este momento de confirmación, nos permite explicar qué significa para una nación expresar su vergüenza, y transformarla en una identidad. Si reconsideramos el papel de este afecto en el afianzamiento de lo (hetero)normativo, podemos entonces ver que la vergüenza

de ese argumento, ver Barber y Clark 2002: 22-9). Aceptar la vergüenza significa acoger el "no" en vez de asimilarse a la norma. Me provoca cierto escepticismo este argumento. Para mí, aceptar la vergüenza es paradójico: implica todavía una conversión de un afecto negativo a uno positivo. Es decir, ahora una siente una especie de orgullo por no pertenecer a la norma; el orgullo de ser vergonzante. El "no" se convierte en el nuevo ideal, al que las vidas queer buscan tal vez aproximarse (v. cap. 7 para una ampliación de este argumento). Sin embargo, comparto con Eve Kosofsky Sedgwick y Douglas Crimp cierta incomodidad ante los discursos de "orgullo queer". Desde mi punto de vista, ni el orgullo ni la vergüenza son "sentimientos queer"; más bien la pregunta es cómo verse afectada por la relación con, y el distanciamiento de, lo normativo de un modo que abra diferentes posibilidades de vida.

nacional funciona como una narrativa de la reproducción. La nación se reproduce mediante expresiones de vergüenza de dos maneras, por lo menos. Primero, los otros ilegítimos (que fallan al no reproducir su forma o incluso su descendencia), tales como los otros queer (v. cap. 7) o los solicitantes de asilo (v. cap. 2) pueden traer la vergüenza a la nación. Esos otros son vergonzosos vicariamente: no se aproximan a la forma del buen ciudadano. Como ciudadanos son vergonzosos y no reproductivos: no pueden reproducir el ideal nacional. Segundo, la nación puede ser la causante de su vergüenza debido a su manera de tratar a otros; por ejemplo, se la puede exponer como una entidad que ha "fallado" en su ideal multicultural, al perpetuar ciertas formas de racismo (v. cap. 6). Estas acciones se transfieren al sujeto nacional; este se avergüenza por sí mismo. En este caso, la nación puede incluso expresar su vergüenza por su tratamiento de otros que en el pasado fueron considerados como el origen de la vergüenza. En esta sección, quiero examinar qué pasa cuando el sujeto normativo, en este caso el sujeto nacional blanco, "admite" estar avergonzado. [7]

¿Qué hacen las expresiones de vergüenza nacional"? Podemos volver al papel de la "vergüenza nacional" en *Bringing Them Home*. He sugerido que la vergüenza requiere de un testigo, uno que "descubre" el fracaso del individuo para estar a la altura de un ideal del yo. También argumenté que la vergüenza individual está ligada a la comunidad precisamente porque los ideales en los que se ha fallado son los que "pegan" a unos con otros. El individuo también puede adoptar el fracaso de un grupo o nación para vivir a la altura de un ideal como un modo de identificarse con la nación. El sujeto puede sentirse avergonzado, entonces, *como* australiano,

[7] La implicación de este argumento es que se puede sentir vergüenza por ocupar la posición normativa. Para volver a la sección previa, en la que analizo la relación entre la vergüenza y la heteronormatividad, no se puede sentir vergüenza por ser heterosexual, o por tener acceso a los privilegios que otorga esta posición. Dicha vergüenza sería una forma de la incomodidad por las comodidades que proporciona habitar lo normativo. Involucraría, por tanto, "ver" la heterosexualidad como una forma de privilegio, en vez de "no verla" en absoluto. Mi argumento sobre el papel de la vergüenza en la formación del sujeto nacional sugerirá que dicha vergüenza no es necesariamente un desaprendizaje del privilegio y puede incluso funcionar como un ejercicio de privilegio. Propondría que la vergüenza heterosexual también podría operar de esta manera. Véase el cap. 7 para un análisis de la comodidad/incomodidad de la heteronormatividad.

porque Australia no está a la altura del ideal nacional, debido a lo cual el fracaso confirma el amor del sujeto por la nación. En otras palabras, la vergüenza puede convertirse en una forma de identificación justo cuando una identidad fracasa en encarnar un ideal.

En el prefacio de *Bringing Them Home*, la nación se describe como vergonzante debido a la manera en que se trató en el pasado a los aborígenes australianos; sus heridas (narradas en testimonios de pérdida, violencia y dolor) se convierten en la "razón para" la vergüenza, y la razón por la cual la identidad nacional debe redefinirse como vergonzante. En cierto sentido, se pide a las y los lectores de este documento —dirigido explícitamente a los australianos blancos o no indígenas ("nuestra vergüenza" es acerca de "su dolor")— que sean testigos de los testimonios de los australianos indígenas. Estos testimonios están constituidos por otro tipo de atestiguamiento: de trauma, de un pasado que vive en el presente (v. cap. 1). Pero las y los lectores, a quienes se pide que sean testigos de estos otros actos de atestiguamiento, se hallan en una posición doble, si no es que paradójica. Se les pide que sean testigos de su vergüenza como "nuestra vergüenza", es decir, que sean la primera *y* la tercera parte procesales: los que son "descubiertos" y los que "descubren". La implicación de esta posición doble —que los australianos blancos descubran a la Australia blanca— es que el sujeto nacional, al ser testigo de su propia historia de injusticia hacia otros puede, en su vergüenza, reconciliarse consigo mismo. La reconciliación se vuelve aquí un proceso mediante el cual la Australia blanca se reconcilia consigo misma mediante el atestiguamiento del dolor de otros.

La vergüenza nacional puede ser un mecanismo para la reconciliación como autorreconciliación, en la cual la "arbitrariedad" cometida proporciona la base para reclamar una identidad nacional, para restaurar un orgullo que se ve amenazado en el momento de reconocimiento y, en seguida, recuperado por la capacidad de ser observadores compasivos. Quienes son testigos de la injusticia pasada en tanto sienten "vergüenza nacional" se alinean unos con otros como "individuos de buenas intenciones"; si sientes vergüenza, estás "en" la nación, una nación que tiene buenas intenciones. La vergüenza "hace" a la nación que atestigua la injusticia pasada, un

atestiguamiento que involucra sentir vergüenza, en tanto expone el fracaso de la nación para estar a la altura de sus ideales. Pero esta exposición es temporal, y se vuelve la base para una narrativa de la recuperación nacional. *Al ser testigo de lo que es vergonzoso en el pasado, la nación puede "estar a la altura de" los ideales que aseguran su identidad o ser en el presente.* En otras palabras, nuestra vergüenza *significa que tenemos buenas intenciones* y podemos trabajar para reproducir la nación como un ideal.

Los ideales pueden ser vinculantes, incluso cuando sentimos que no los hemos alcanzado; de hecho, las emociones que registran este fracaso tal vez los confirman. Los ideales se leen como ausentes o presentes, o como que no se alcanzaron o se lograron, en las emociones de la vergüenza y el orgullo. Dichas lecturas no solo responden a cómo nos ponemos a la altura de los ideales, también dan forma a los ideales desde un principio. El contenido del ideal (por ejemplo, la nación como blanca o heterosexual o incluso tolerante, empática, etcétera) es un efecto del proceso de idealización. En otras palabras, no es que exista un ideal al que algunos más que otros pueden acercarse o "dar la talla". El ideal nacional se determina con la forma de ciertos cuerpos y descarta la de otros. El orgullo de algunos sujetos es en cierto modo tautológico: *se sienten orgullosos de aproximarse a un ideal que ya ha adoptado su forma.*

La vergüenza y el orgullo desempeñan un papel afectivo similar al juzgar el éxito o fracaso de los sujetos para estar a la altura de los ideales, aunque realizan juicios diferentes. En los sentimientos de orgullo o vergüenza, la posesión de un ideal involucra una puesta en escena que le da al sujeto o grupo "valor" y "carácter". "Mostramos" que somos de esta u otra manera, siempre dirigiéndonos a otros. La relación entre tener y ser —de tener ideales como un signo de que se es un sujeto ideal— es lo que permite que el "yo" y el "nosotros" esté alineado. Por ejemplo, el involucramiento del sujeto blanco con el racismo no necesariamente cancela su logro de aproximación al ideal nacional; al mostrar vergüenza, de hecho, dicho sujeto puede demostrar que es un sujeto ideal ("con buenas intenciones") y posee los ideales que llevaron a que dicha vergüenza fuera vergonzosa. La vergüenza funde al "yo" con el "nosotros" al fracasar en la transformación del ideal social en ac-

ción, una falla que, cuando se atestigua, confirma el ideal y posibilita un retorno al orgullo. En otras palabras, la transferencia de mal sentimiento al sujeto con vergüenza es solo temporal, en tanto la "transferencia" puede volverse evidencia de la restauración de una identidad de la que podemos sentirnos orgullosos (el hecho de que estemos avergonzados por este pasado, "muestra" que ahora somos sujetos buenos y empáticos).

Con objeto de abordar la complejidad de los alineamientos afectivos posibles en las expresiones de vergüenza, quiero examinar la puesta en escena de la vergüenza en los Libros del perdón (Sorry Books) en Australia. Estos libros son un aspecto del proceso de reconciliación que también ha incluido Días de perdón (Sorry Days).[8] En los libros participan personas (casi todas blancas, pero también algunos indígenas australianos) que escriben mensajes de condolencia y apoyo; son compilaciones de declaraciones y firmas que crean el efecto de una narrativa de aflicción compartida, así como una crónica de la vergüenza nacional. También se han creado Libros del perdón en sitios de Internet, lo que permite que los usuarios incluyan mensajes de manera anónima. Estos libros generan un "nosotros" que es virtual, fantástico y real, a través de la identificación de las injusticias del pasado y de la manera en que han estructurado el presente para diferentes personas, que están alineadas en el proceso de postear mensajes, aunque cuenten historias muy diferentes y hagan diferentes reclamos. Los mensajes se vuelven un"yo" multiples, mientras que el "nosotros" se convierte en el "libro del perdón" mismo, la mediación de una historia colectiva de aflicción y vergüenza. Estas alineaciones afectivas y textuales no solo crean un "nosotros", también dan testimonio de su imposibilidad. Quiero reflexionar sobre el papel de la vergüenza en la de-formación y re-formulación del "nosotros" nacional a través de la articulación de la relación entre los sujetos nacionales y el ideal

[8] Desde mayo de 1988, y a partir de la recomendación de *Bringing Them Home*, los Días del perdón, celebrados anualmente, reúnen a algunos australianos en las expresiones compartidas de aflicción, así como de vergüenza, por la violencia hacia los australianos indígenas que "oscurece" el pasado, la historia y el presente de la Generación perdida. Los Días del perdón incluyen marchas en las que conviven australianos indígenas y no indígenas como un gesto de solidaridad, un "caminar con", que promete un futuro diferente para Australia, a partir del reconocimiento de que la violencia del pasado ha afectado a Australia en el presente.

nacional. Para hacerlo, ofreceré una lectura de algunos mensajes posteados en un Libro del perdón electrónico.

Es importante señalar que este Libro del perdón funciona como una petición realizada al gobierno, de modo que muchos de los mensajes están dirigidos al primer ministro australiano John Howard, quien se ha negado a ofrecer una disculpa oficial por la Generación perdida (v. cap. 1). Al dirigirse al primer ministro de esta manera, los mensajes funcionan para identificar la negativa a expresar vergüenza como la fuente de la vergüenza nacional, como la base para una intensificación de la vergüenza por el pasado: "Si usted no lo hace, entonces yo lo haré por usted, y entonces quedará usted mucho peor de lo que piensa".[9] De este modo, el Libro del perdón funciona como un reclamo a y para que la nación se muestre avergonzada, y exprese la vergüenza a nombre de los australianos. La ausencia de vergüenza se vuelve otra forma de vergüenza nacional atestiguada por los sujetos: "Ya no deshonre más a nuestro país, señor Howard. Reconozca la injusticia del pasado para que podamos seguir adelante juntos. ¡Su arrogancia en este asunto es una vergüenza nacional!".[10]

Avergonzados por los desvergonzados, este reclamo es también una petición para que la nación deje atrás el pasado e ingrese en un futuro en el que el orgullo mismo pueda recuperarse: "El rechazo de nuestros representantes en el gobierno a reconocer la naturaleza brutal de la historia australiana compromete la capacidad de los australianos no indígenas para sentirnos realmente orgullosos de nuestra identidad".[11] Aquí, ser testigo de la falta de vergüenza del gobierno es en sí mismo vergonzoso. La vergüenza ante la falta de vergüenza se liga al deseo de "sentirse realmente orgullosos de nuestro país", es decir, el deseo de ser capaces de identificarse con un ideal nacional. El reconocimiento de una historia brutal se construye de manera implícita como la condición para el orgullo nacional; si reconocemos la brutalidad de esa historia a través de la vergüenza, entonces podemos estar orgullosos. Como

[9] Ver <http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm>. Consultado el 13 de diciembre de 2002.
[10] Ver <http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm>. Consultado el 13 de diciembre de 2002.
[11] Ver <http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm>. Consultado el 13 de diciembre de 2002.

resultado, se plantea que la vergüenza es sobreponerse a la historia brutal, dejándola atrás al mostrar que "nos conmueve" o incluso "nos lastima". El deseo que se expresa es el deseo de seguir adelante, y aquí lo que es vergonzoso se identifica ya sea como el pasado (la "historia brutal") o se localiza en el presente solo como una ausencia ("la vergüenza de la ausencia de vergüenza"). Dicha narrativa le permite al sujeto nacional identificarse con otros, de modo que el orgullo mismo se convierte en la emoción que mantiene unida a la nación, un ideal que requiere que la nación pase por la vergüenza. Lo que se atestigua no es la brutalidad de esta historia, sino la brutalidad que significa pasar por encima de ella. Irónicamente, atestiguar este pasar por encima podría incluso repetir el pasar por encima, en el deseo mismo de dejar atrás la vergüenza y alcanzar el orgullo.

La complejidad que implica ser testigo y su relación con la vergüenza estructura el género del "libro del perdón". Por un lado, los mensajes mismos dan testimonio de la vergüenza ante la vergüenza de la nación. Por otro lado, exigen que la nación misma se vuelva testigo de su vergüenza. Al mismo tiempo, los mensajes evocan a otros testigos, aquellos que son testigos de la vergüenza del sujeto individual y de la nación. Uno de los mensajes afirma: "Creo que es tiempo de pedir perdón. En todo el mundo, la gente nos compara con el *apartheid* de Sudáfrica".[12] Hay un deslizamiento del "yo" al "nosotros" que implica tanto adherencia (lealtad a la nación) como coherencia (mantenerse unidos). Ese "nosotros" no está idealizado en el presente; más bien la afirmación le pide al "nosotros" que pida perdón, para que pueda aparecer como ideal en el futuro. Así, se evoca a otros ("gente de todo el mundo") como testigos de la vergüenza de Australia; es la mirada del mundo lo que avergüenza al sujeto, cuando "descubre" a la nación y la considera como otras naciones vergonzosas (el *apartheid* de Sudáfrica). No se nombra lo que es vergonzoso en el pasado de Australia, solo se señala de manera negativa, al compararla con otra nación vergonzosa, una comparación que "muestra" que Australia ha fallado, al hacer que se la vea *como* a otras naciones fallidas. Ser como la nación que no ha

[12] Ver <http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm>. Consultado el 13 de diciembre de 2002.

podido estar a la altura del ideal confirma el ideal como el deseo apropiado de la nación. El temor a ser vistos "como ellos" estructura esta narrativa de vergüenza.

El testigo que expone la vergüenza de la nación —y la vergüenza de su negativa a sentirla— es aquí, de manera implícita, la "sociedad civil internacional". Los mensajes evocan a este testigo imaginado: "Los ojos del mundo están en usted. ¿Cómo quiere que lo recuerden de aquí a cien años?". Ser vista como una nación ideal se define aquí como aquello que se transmitirá al paso del tiempo, no en nuestros recuerdos, sino en el modo en que otros nos recordarán. El deseo de vergüenza es aquí el deseo de ser vistos como habiendo cumplido con un ideal, el deseo de ser "juzgados por la historia" como una nación ideal. El testigo imaginado de la nación, el que registrará los logros de la nación, no siempre se presenta como externo a la nación, sino como un reflejo de su mejor yo: "¿Cómo podemos señalar los abusos de otros países y no mirarnos en un espejo para ver los nuestros?".[13] El espejo en el que el sujeto nacional ve su reflejo muestra a la nación su vergüenza, y al "mostrarla", la mirada nacional puede dirigirse hacia otros que le han fallado al ideal nacional, es un testigo y no alguien observado por otros. Solo cuando hayamos visto nuestra propia vergüenza en nuestro reflejo, sugiere el mensaje, podremos "señalar" a otros. Otro mensaje hace una declaración similar: "No nos digan que estemos orgullosos de nuestro país hasta que no tomen medidas positivas para eliminar la fuente de nuestra enorme vergüenza nacional".[14] Aquí, el orgullo sería vergonzoso si no se expresa la vergüenza, mientras que la expresión de la vergüenza justificaría el orgullo ("hasta que no tomen"). La política de la vergüenza es contradictoria. Expone a la nación, y a lo que ha ocultado y cubierto con su orgullo, pero al mismo tiempo *involucra una narrativa de recuperación al re-cubrir a la nación.*[15]

Dicha narrativa de recuperación, expresada como la demanda de que el gobierno haga oficial la vergüenza, se convierte en un acto

[13] Ver <http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm>. Consultado el 13 de diciembre de 2002.
[14] Ver <http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm>. Consultado el 13 de diciembre de 2002.
[15] Juego de palabras intraducible: *recover* es "recuperar", y *re-cover*, "recubrir". (N. de la T.)

de identificación con la nación a través de un sentimiento de injusticia. Esto implica no solo la sensación de que las "acciones y omisiones pasadas" han sido injustas, sino también que lo que hace que la injusticia sea injusta es que ha hecho desaparecer el orgullo; le ha arrebatado a la Australia blanca su capacidad para declararle su orgullo por sí misma a los otros. De esta manera, algunos de los mensajes del Libro del perdón parecen lamentar la necesidad de ser testigos de la vergüenza, a la vez que piden que se pueda atestiguar la vergüenza de modo que pueda retornar el orgullo y la nación pueda mantenerse unida a través de una corporización compartida del ideal nacional. En nombre de las generaciones futuras, la vergüenza se vuelve una manera de mantenerse unidos, al exponer el fracaso de la nación para estar a la altura de su ideal, descrito en un mensaje como "amor, generosidad, honor y respeto para nuestra infancia". Otro más dice:

> Soy una ciudadana australiana que se siente avergonzada y triste por la manera en que se trata a los pueblos indígenas de este país. Este es un asunto que ya no puede ocultarse, y que no sanará a través de una política superficial de integración de las minorías. Es asimismo un tema que dañará a las generaciones futuras de australianos si no se discute, se admite, se pide perdón y se vive el duelo de manera abierta. Es tiempo de pedir perdón. A menos que el gobierno australiano y el pueblo australiano como un todo apoyen esto, no puedo sentirme orgullosa de ser australiana.[16]

A pesar de que pide que se reconozca "la manera en que se trata a los pueblos indígenas", el mensaje no reconoce que los sujetos no tienen, en primer lugar, los mismos derechos a "ser australianos". Si pedir perdón lleva al orgullo, ¿quién es quien se sentirá orgulloso? En otras palabras, la imagen ideal de la nación, que se basa en la imagen de algunos y no otros, se sostiene mediante la transformación de vergüenza en orgullo.

El deseo de orgullo —de que la nación encarne su ideal, que es un efecto de ciertos cuerpos y no otros— es crucial para estas expresiones de vergüenza. Lo que se cuestiona aquí no es la lealtad del sujeto nacional, sino si la nación está a la altura o no de sus ideales;

[16] Ver <http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm>. Consultado el 13 de diciembre de 2002.

si hace lo que es. Exponer el fracaso de ese ideal es importante políticamente —y parte de lo que la vergüenza puede hacer y ha hecho—, pero también puede volverse la base para declaraciones patrióticas de amor. En estas, la vergüenza se convierte en una "fase pasajera" de la travesía hacia el ser-como-nación, donde los ideales que la nación "tiene" se transforman en lo que hace. En ningún lugar queda esto más claro que en el mensaje: "Soy un ciudadano australiano que desea expresar mi firme creencia en la necesidad de reconocer los aspectos vergonzosos del pasado de Australia, sin ello, cómo podemos celebrar las glorias presentes".[17] Aquí, el reconocimiento de lo que es vergonzoso del pasado —lo que le ha fallado al ideal nacional— es lo que permitiría idealizar e incluso celebrar a la nación en el presente.

La vergüenza y los actos de habla

Como dejó claro mi análisis sobre la vergüenza en los discursos de reconciliación, el reclamo para que se ofrezcan disculpas oficiales se ha vuelto crucial para las demandas de compensación de lesiones. Dichas disculpas le han sido exigidas a los gobiernos por quienes han sido víctimas de atrocidades pasadas y presentes, y también a quienes estuvieron implicados en esas atrocidades y que son los beneficiarios potenciales. Elazar Barkan considera la política de la disculpa una "nueva moralidad pública", que define nuevas bases para la civilidad en la política internacional. Dice: "Una nueva medida de esta moralidad pública es la creciente voluntad política, en ciertos momentos vehemente, para admitir la propia culpa histórica" (2000: xxviii). De hecho, en algunos casos se ha otorgado la reparación. En este relato sobre el "nuevo orden moral", Barkan reflexiona sobre la importancia de las disculpas oficiales, que proporcionan "evidencia de la aflicción del público que carga con la culpa por el sufrimiento causado y posiblemente también con la empatía hacia las víctimas" (2000: xxviii). Pero ¿qué significa que una disculpa se tome como "evidencia" de un afecto (¿ya sea éste des-

[17] Ver <http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm>. Consultado el 13 de diciembre de 2002.

consuelo, vergüenza o culpa)? ¿Qué hacen las disculpas? ¿Una disculpa muestra una emoción o la "evidencia" que proporciona una disculpa viene después del acto? ¿Pedir perdón "hace" responsable al sujeto que ahora existe como "apenado"?

Como acto de habla, la disculpa puede adoptar varias formas. Puedo decir: "Me disculpo por lo que hice" o "Me disculpo por haberte lastimado". Al comparar estas locuciones vemos que la disculpa es condicional. Al expresar aquello por lo que pedimos perdón, delimitamos la fuerza de la locución. Además, en el expresar, interpretamos lo que se hizo, una interpretación que no necesariamente se comparte. Una disculpa incondicional con frecuencia no funciona porque no ofrece una explicación, todo lo que puedo decir es: "Discúlpame". No digo por qué lo siento y por tanto lo que digo no llega al otro, cuya demanda de compensación requiere admitir mi papel en la historia de que se trate. Una disculpa puede tomar la forma de locuciones como: "Lo siento". Estas pueden funcionar como una descripción ("Así es como me siento") o como una manera educada de dirigirse a los demás ("Siento haberme atrasado"). Pero cuando se dirigen a otro, y se reconocen en cuanto cumplen con las formas (a través de la entonación, los gestos, el contexto), las mismas palabras pueden funcionar como una admisión de la responsabilidad por un acto, y la recepción del otro es crucial para el trabajo hecho por la afirmación ("Acepto tu disculpa"). Por supuesto, la brecha entre decir "lo siento" y realmente sentirlo no puede cubrirse, ni siquiera aunque se haga una "buena representación" de la locución.

En *Cómo hacer cosas con palabras*, J.L. Austin considera la disculpa como una locución performativa. La palabra "performativo" vincula en inglés al verbo "to perform" (realizar) con "una acción": "Indica que emitir la expresión es realizar la acción" (1975: 6). La performatividad no es una cualidad de un signo o una locución; no reside dentro del signo, como si el signo fuera mágico. Para que una locución sea performativa, se tienen que cumplir ciertas condiciones (v. también el cap. 4). Cuando estas se cumplen, entonces lo performativo es afortunado. Cuando no se cumplen, lo performativo es desafortunado: "Como regla general muchas otras cosas tienen que estar bien y funcionar bien para que podamos

decir que hemos realizado de manera afortunada nuestra acción" (1975: 14).[18] Así que, por ejemplo, la primera locución performativa que Austin considera, "Los declaro marido y mujer", solo "actúa" —solo casa a una pareja— cuando se cumplen ciertas condiciones. Las condiciones incluyen no solo que el que enuncia la locución esté autorizado para hacerlo, sino también que quien la "recibe" está considerado por la ley como alguien "matrimoniable" (véase Butler 1997c). En casi todo el mundo, si fueran dos mujeres las que reciben la locución, ésta no sería afortunada. Las condiciones performativas para que haya fortuna demuestran que el "hacer" de las palabras está atado a las leyes, que legislan la forma social a través de una definición positiva: en este ejemplo, al definir las condiciones que tienen que cumplirse para que algo "sea" un matrimonio. Un acto constitutivo puede redefinirse como "la hechura de la forma": constituir es dar forma a aquello que todavía no es.

Volvamos a la disculpa como un acto de habla. Austin sí considera la disculpa como un tipo particular de lo performativo, que él llama "comportativo": "un tipo de performativos que se refieren, a grandes rasgos, a reacciones frente a conductas y comportamientos de los demás, y tienen como objeto exhibir actitudes y sentimientos" (1975: 83). Los comportativos, sugiere, no son simplemente aseveraciones o descripciones de sentimientos, aunque Austin no explica que los hace distintos a dichas locuciones (1975: 160). Los comportativos son curiosamente ambiguos y de hecho Austin los describe como "problemáticos" (1975: 151). Para poder pensar acerca del "problema" de las disculpas debemos explorar la relación entre la locución, el sentimiento y la acción.[19]

[18] Austin habla del fracaso y el éxito de los actos de habla como afortunados y desafortunados. Es importante señalar que esto relaciona los efectos de los actos de habla con "afectos". De modo que aunque habla de las emociones como estados internos que se expresan, el modelo también ofrece una manera de considerar las emociones como efectos, que dependen del modo en que los signos sean recibidos por otros.

[19] Para un recuento útil de la complejidad de la emoción o los "emotivos" como actos de habla, véase *The Navigation of Feeling* de Reddy. Él sugiere que los emotivos son como los performativos: "le hacen cosas al mundo" (Reddy 2001: 105). Como tales, son "ellos mismos instrumentos para cambiar, construir, esconder, intensificar directamente las emociones, instrumentos que pueden ser más o menos exitosos" (2001: 105).

Ciertamente, Austin sugiere que las disculpas pueden ser desafortunadas cuando no se cumplen ciertas condiciones. En su modelo, estas condiciones se relacionan sobre todo con las emociones de quien habla: quien habla debe sentirse apenado, si es que la disculpa va a funcionar. La falta de sinceridad sería una condición suficiente para una disculpa desafortunada (Austin 1975: 40,47). Dicho modelo, sin embargo, supone que las emociones son estados internos, que luego se expresan, o no, mediante palabras. Podemos imaginar también que una disculpa puede hacer algo sin ser necesariamente una medida de un sentimiento verdadero; por ejemplo, disculparme por mi responsabilidad al haber lastimado a otro puede "hacer algo", incluso aunque no me sienta apenada: el otro puede aceptar la disculpa. O la disculpa podría convertirse en la base para una solicitud de compensación; podría tomarse como evidencia de responsabilidad, más que de sentimiento. La dificultad es que aunque las disculpas están haciendo algo, no queda claro qué es lo que están haciendo. ¿Cuál sería la condición de la fortuna o el éxito? ¿Sería que el otro aceptara la disculpa? ¿O hay algo más en juego?

Este ejemplo nos pide que pensemos más en qué es "una acción". Aquí, una acción no sucede simplemente por magia. Una acción también requiere una decisión; tenemos que decidir qué es lo que hacen las disculpas, precisamente porque la "acción" no está terminada en el momento en el que se da la disculpa. Es interesante que Eve Kosofsky Sedgwick incluye la disculpa en su clase de performativos explícitos porque el verbo "nombra precisamente al acto" (Sedgwick 2003: 4). Como ella dice, una disculpa, "se disculpa". Pero la precisión de la disculpa es complicada porque la "acción" nombrada por el "verbo" está inacabada. Podemos ver la importancia de este asunto cuando consideramos la relación entre lo performativo y la recepción. Recibir la locución "Los declaro marido y mujer", *si se cumplen las condiciones apropiadas*, es "convertirse" en el verbo. "Casarse" es "volverse casados", sin la participación de ninguna traducción (aunque todavía hay que firmar ante los testigos). No se requiere hacer nada en nombre del receptor para que la acción quede terminada. Pero con una disculpa, la persona a la que se le dirige también tiene que leer la locución.

La locución se dirige al otro, cuya mirada retorna al hablante, que está colocado en una historia que precede a la locución. Así que el receptor tiene que juzgar si la locución puede leerse *como* una disculpa. De modo que la pregunta siguiente se vuelve inteligible: ¿"Esta" disculpa "se disculpa"? La acción de la disculpa depende curiosamente de su recepción. La disculpa puede "hacer algo" *en el caso de que el otro esté dispuesto a recibir la locución como una disculpa*, una disposición que dependerá de las condiciones en las que se enunció el acto de habla. Lo que la disculpa hace o realiza también depende de las acciones que sigan a la disculpa. Si pido disculpas por una acción, pero después actúo igual que antes, la fuerza de la "disculpa" puede desmoronarse.

La naturaleza inacabada de la acción de una disculpa sugiere que "la acción" requiere una decisión; es una acción no decidida o un performativo condicional. Lo que hace un acto de habla puede depender de cómo se lo envía, quién lo recibe y otros contextos de la locución. Una disculpa puede ciertamente hacer diferentes cosas, dependiendo del contexto. Puede declarar una emoción, que no es lo mismo que tener una emoción. De hecho, la disculpa puede sustituir a una emoción, cuando se lee como un signo de su certeza. La disculpa, cuando se lee como un signo de una emoción ("Están apenados o avergonzados por lo que hicieron") puede influir sobre las emociones de otros, es decir, el "signo" de una emoción puede mover a otros, y por tanto puede tener éxito, y el acto ser devuelto mediante la aceptación. El éxito del signo no depende de que este sea un signo de un sentimiento interior. Una disculpa también puede significar una declaración de responsabilidad; lo que "hace" puede ser admitir, o puede ser leído como una admisión. De hecho, si el acto de habla se expresa con palabras distintas ("Me/nos disculpo/disculpamos por", en vez de "lo siento"), entonces esta acción funciona como un reconocimiento de responsabilidad, sin realizar una emoción. El que una disculpa sea recibida como una declaración de una emoción o una admisión de responsabilidad depende del contexto en el que se pronuncia y recibe el enunciado, así como de las palabras utilizadas. Los efectos de esa declaración dependen de quién pronuncia la disculpa —y que autorización previa tiene—, así como de quién la recibe y cómo es interpelado

como testigo del acto de habla. De este modo, lo que una disculpa hace en el momento de ser pronunciada pasa por el camino de lo indecidible, abriendo el pasado y manteniendo abierto el futuro.

Es así que esta pregunta atormenta al imaginario nacional: *¿qué es lo que hace el pedir perdón y a qué compromete a la nación?* ¿Cómo será recibida por otros una disculpa?; es decir, ¿cómo terminarán otros "mi" o "nuestra" acción? Puede que lo que convierte a la disculpa en un tema tan problemático para los representantes oficiales de los estados nación sea la angustia por la naturaleza inacabada de esta como una acción social. Una disculpa puede abrir la puerta para que al hablante se le presenten demandas interminables, construidas con las mismas palabras autorizadas por él. A pesar de un cambio histórico notable con relación a las disculpas —expresadas tanto por gobernantes como por monarcas respecto de atrocidades e injusticias pasadas—, no es sorprendente que algunas disculpas se vean "bloqueadas" por el temor de lo que pueden hacer.

Podemos reflexionar más sobre estas cuestiones si retomamos la controversia sobre las disculpas por la esclavitud y el colonialismo que se dio en la Conferencia de la ONU en Contra del Racismo en 2001. En esta cumbre, algunos representantes de países africanos solicitaron/exigieron una disculpa de parte de Europa y Estados Unidos por su participación en la trata de esclavos. Como para todos los actos de disculpa, el contexto era importante. Aquellos que sienten que a ellos mismos —o a los pueblos a los que representan y en cuyo nombre hablan— les fueron negados sus derechos y han sido dañados y oprimidos, expresan un reclamo. El perpetrador se transforma entonces en el destinatario: quien recibe el acto de habla que exige la disculpa. El destinatario —quien también puede estar en representación de un pueblo, cuyos integrantes están entonces presentes y ausentes— se convierte en el hablante, que bien ofrece, bien se niega a dar la disculpa. ¿Qué era lo que se exigía en la conferencia de la ONU y qué fue lo que se negó cuando la palabra "disculpa" o "perdón" se sacó de la declaración final?

Al final, el conflicto derivó en la imposibilidad de ponerse de acuerdo en cuanto al vocabulario, y en el poder aparente de las palabras para dar forma a las realidades políticas. Los líderes euro-

peos querían palabras menos poderosas, *palabras que hicieran menos*. Como decía la nota periodística:

> Algunas organizaciones no gubernamentales africanas respaldan a los gobiernos de Namibia, Zimbabue, Brasil y varios países caribeños y al poderoso cabildeo africano-estadounidense para exigir nada menos que una disculpa y un reconocimiento de que el comercio de esclavos transatlántico fue un crimen en contra de la humanidad. Una admisión de este tipo en la declaración final de la conferencia abriría, suponen los Estados Unidos y los cuatro países de la Unión Europea, las compuertas a una serie de demandas colectivas en masa en contra de empresas líderes (Smith, *The Independent*, 4 de septiembre de 2001).

En esta crónica de un periodista británico, la disculpa se construye como un performativo; locución que al decir, hace, lo que automáticamente llevaría a otros haceres, que solo se pueden prevenir al "no decir" en absoluto. Es decir, si la disculpa que otros demandan se recibe como una admisión de responsabilidad —que el pasado fue un crimen y que el hablante, o el grupo al que representa el hablante, es culpable del crimen—, eso permitiría que el acto de habla actuara nuevamente en un tribunal judicial, en solicitudes de restitución y reparación. En estas condiciones, la disculpa no puede pronunciarse y se rechaza la exigencia de una disculpa. La negativa a devolver la exigencia de reconocimiento con una disculpa repite la violencia que estructura la lógica de la exigencia en primer lugar.

> En cuanto a las reparaciones, pueden adoptar varias formas, pero son necesarias. El comercio de esclavos fue un error. Gran Bretaña estaba equivocada. Lo que hicieron fue un crimen contra la humanidad. Los europeos lo hicieron para beneficio de sus propios países. Ahora quieren quedarse con las ganancias que obtuvieron del colonialismo (Smith, *The Independent*, 4 de septiembre de 2001).

¿Cómo defendió Gran Bretaña su negativa a disculparse, una negativa que por sí misma funciona como un acto de habla y como un acto de violencia? Un vocero de Tony Blair dijo:

> Esta es una postura acordada por la UE, decidida en el Consejo de Asuntos Generales (de los ministros de Relaciones Exteriores de la UE) en julio. La postura es que la esclavitud debe ser condenada en el presente y lamentada en el pasado. No sería sensato que los gobiernos aceptaran responsabilidad por las acciones de los gobiernos de tanto tiempo atrás. Lo que importa es lo que hacemos en el presente.[20]

Lo que es interesante aquí es que el acto de habla se justifica o se justifica a sí mismo refiriéndose a una autorización previa: el Consejo General de la Unión Europea. En otras palabras, la justificación para la decisión se somete a otra autorización. El autor del acto de habla no tiene entonces que justificar la decisión o hacer valer su autoridad en nombre de la decisión. Esta y la acción fueron "decididas" por otra autorización, que precede y justifica el acto presente. El acatamiento de una autoridad autoriza y justifica la decisión ("se decidió") en la que el hablante, y el ente al que representa el hablante, evita asumir responsabilidad por el acto, la decisión o el juicio. Simplemente fue "una postura acordada".

La referencia a una autorización previa (que se niega a producir un sujeto que rinda cuentas: fue "una postura acordada", en vez de "acordamos") para evitar la responsabilidad, replica la evitación de responsabilidad por la injusticia histórica. Aquí el fundamento para esa evitación se relaciona con lo que "tiene sentido" y es "sentido común", con lo que es sensato y por tanto inteligible. Se supone que la historia es algo de "tiempo atrás"; se la desconecta de la injusticia del presente. De acuerdo con la declaración, la historia fue entonces. Podemos condenar lo que es en el presente, pero solo lamentar el pasado. Podemos señalar aquí que la negativa a disculparse por el pasado —y en particular por el comercio de los esclavos— depende de que se "desconecte" al presente del pasado. Dice: "No estuvimos ahí en ese entonces" de modo que "no podemos ser responsables". Una delimitación tal de responsabilidad supone que esta solo adopta la forma de una relación directa de causalidad. Funciona precisamente mediante el olvido de que lo que pasó "tiempo atrás" afecta las injusticias de la política interna-

[20] Véase <http://english.peopledaily.com.cn/200109/04/eng20010904_79267.html>. Consultado el 15 de diciembre de 2002.

cional en el presente, en el que la división de los recursos mundiales entre naciones y continentes es desigual e injusta. En otras palabras, al desconectar del pasado la lucha actual por la justicia, el acto de habla funciona para desconectar el acto de habla de los contextos que lo rodean.

El acto de habla que se niega a disculparse realiza su trabajo separando el momento del habla —su presente— de las luchas históricas por la justicia que hicieron necesaria el habla en primera instancia. La declaración final producida por la conferencia utiliza el verbo "lamentar" para describir la relación entre el presente y el pasado. El lamento se nombra como una especie de desilusión, hasta cierto punto una manera educada de decir "Qué terrible, qué vergüenza", en vez de "Estamos avergonzados" o "Lamentamos lo que sucedió, pero no podemos condenarlo porque no fuimos nosotros". Como argumenta Elizabeth V. Spelman, los enunciados de lamentación no asumen ninguna responsabilidad (1997: 104). Sustituir una disculpa con un lamento funciona de manera potente; es un hacer que hace lo que hace mediante la negación. El lamento se vuelve una alternativa para la responsabilidad y la reparación; funciona como signo de una herida, sin nombrar a un sujeto al que se pueda llamar para dar testimonio, para pagar una deuda impagable, o para compensar lo que no puede ser compensado.

La implicación de mi argumento es que los enunciados de lamentación, al darle la vuelta a las disculpas, evitan mucho. Pero ¿cómo se relaciona este argumento con mi anterior análisis de la vergüenza? Podemos volver al ejemplo de las respuestas que se dieron a la Generación perdida en Australia. Aquí, los indígenas otros han exigido que el gobierno se disculpe a nombre de la nación. La demanda es la locución, y es una acción política. La exigencia de una disculpa expone la historia de la violencia en contra de otros, a quienes se llama ahora para dar testimonio de la injusticia. La disculpa sería el "remitente", aunque el éxito de la demanda no se limitaría a la disculpa ofrecida (pues también se pedía que una historia oculta se volviera visible para otros). El primer ministro, John Howard, se negó a disculparse y prefirió la palabra "lamento". No es que no haya contestado con una acción a la demanda de una disculpa; ciertamente ha actuado. La acción de respuesta es una ne-

gativa y adopta la forma de "Yo/Nosotros no nos disculpamos". Este acto de habla funciona también como una acción política. "Hace" a la nación, al declarar que la nación no es responsable: "Nosotros no hicimos esto", "No estábamos ahí". Nuevamente, la forclusión de la responsabilidad hace algo; separa al hablante y a la nación de las historias que dan forma al presente.

Mi análisis de la negativa a disculparse, que podríamos extender al rechazo de la vergüenza, contribuye a complicar mi discusión previa sobre los Libros del perdón, mostrando cómo los contextos que rodean el acto de habla, y que moldean la posición del hablante, el testigo y el destinatario, marcan una diferencia. Cuando otros, que han vivido una arbitrariedad, solicitan signos de vergüenza, la expresión de la vergüenza no nos regresa a nosotros mismos, sino que responde a demandas que vienen de un lugar otro diferente al lugar en que nos encontramos. En este caso, la disculpa sería un remitente, un dirigirse a otro, cuyo espacio no habitamos. Pedir perdón, como un gesto de devolución, no puede ser un momento del camino hacia el orgullo. Para devolver un acto de habla de este tipo, no podemos darnos vuelta para mirar hacia nosotros. Podemos mantener nuestra apertura a escuchar los reclamos de otros, solo si asumimos que el acto de hablar nuestra vergüenza no deshace la vergüenza de lo que hablamos. Las expresiones de vergüenza nacional en el prefacio de *Bringing Them Home* y los Libros del perdón son problemáticas, *en tanto buscaban finalizar la acción, con la locución, afirmando que la expresión de vergüenza era suficiente para el retorno del orgullo nacional*. Como tal, no funcionaban como un remitente; bloquearon la escucha del testimonio del otro al darse vuelta para mirar la "idealidad" de la nación. Es posible expresar vergüenza ante otros sin finalizar el acto, que rechaza esta conversión de la vergüenza en orgullo, con un acto de vergüenza que no solo se coloque ante los otros, sino que sea para los otros.

Por supuesto, no podemos suponer una equivalencia entre los enunciados de vergüenza y los actos de disculpa. Una disculpa no necesariamente evoca vergüenza, ni esta requiere una disculpa. Una expresión de vergüenza puede sustituir a una disculpa, mientras que una disculpa puede sustituir a la vergüenza. La expresión de vergüenza es una acción política, que no está todavía termina-

da, puesto que depende de cómo se "retome". La vergüenza, en otras palabras, no requiere una acción responsable, pero tampoco la previene. De hecho, el riesgo de la vergüenza para la nación es, tal vez, que *puede* hacer demasiado trabajo debido a la falta de certidumbre sobre el trabajo que está haciendo. No es un accidente que las expresiones públicas de vergüenza intenten "finalizar" el acto de habla convirtiendo la vergüenza en orgullo. En este caso, *lo que es vergonzoso se pasa por alto mediante la representación de la vergüenza.* Tampoco es accidental que en la retórica política, "perdón" se deslice hacia "lamento", pasando por alto la "vergüenza". Las economías afectivas en funciones, en las que unas palabras son sustituidas por otras como "nombres" y "actos" de emoción, ciertamente hacen algo: re-cubren al sujeto nacional y permiten la recuperación de la "sociedad civil", dando lugar a la posposición eterna de la responsabilidad por la injusticia del presente.

6. En nombre del amor

> ¿Dónde estaba Hatewatch cuando se perpetraron los 170 millones de crímenes en contra de estadounidenses Blancos durante los últimos 30 años? Hatewatch. Qué organización tan absurda. ¿Pero acaso no forman parte de la enorme Infestación parásita que está siempre tratando de destruir a cualquiera que ame la libertad y esté en desacuerdo con el plan de los Monstruos para la degradación y control de los estadounidenses Blancos de esta nación? Roban lo que pueden y nos señalan para que seamos blanco de las acciones gansteriles del gobierno y para el consumo de las cabezas huecas parlantes de los medios de comunicación [...] Love Watch. La organización Love Watch Despierta o Muere es un listado de aquellos que aman a esta nación y a nuestra Familia Racial Blanca y es la alternativa a las listas de los propagandistas parásitos.[1]

¿Cómo es que la política involucra una discusión sobre quién tiene derecho a declarar que sus acciones provienen del amor? ¿Qué significa defender el amor cuando uno se sitúa al lado de algunos otros y en contra de otros *otros*? Como señalé en el capítulo 2, se ha vuelto algo común que los "grupos de odio" se llamen a sí mismos organizaciones de amor. Dichas organizaciones aseguran que actúan por amor a los de su grupo y a la nación como un legado de su raza ("nuestra Familia Racial Blanca"), y no por odio a los extraños a los otros. Una parte crucial de la redesignación es la iden-

[1] *Elena Haskins' Love Watch Site:* <http://www.wakeupordie.com/html/lovewa1.html>. Consultado el 28 de marzo de 2003.

tificación del odio como proveniente de algún otro lado y dirigido hacia el "grupo de odio". El odio se vuelve una emoción que le pertenece a aquellos que, para empezar, han identificado a los grupos de odio como grupos de odio. En la cita de arriba, se yuxtaponen los sitios web de Lovewatch y Hatewatch: este último presenta listas de grupos racistas de Internet, mientras que el primero también enlista a estas organizaciones pero las nombra "grupos de amor". Dichos grupos se definen como "grupos de amor" a través de una identificación activa con la nación ("aquellos que aman a esta nación") así como con un conjunto nuclear de valores ("cualquiera que ame la libertad"). El amor se narra como la emoción que energiza el trabajo de dichos grupos; el amor es lo que mueve al grupo a buscar defender la nación en contra de otros, cuya presencia se define entonces como el origen del odio. Otro sitio lo expresa así:

> Pregúntate, ¿qué han hecho para eliminar aunque sea alguna cosa? Te marean con: "No se preocupen, estamos observando a los grupos de odio", y cosas así. ¿Sabes qué hacen? ¡Crean justo el odio que dicen que están tratando de borrar![2]

Lo que llega a percibirse como el origen del odio es la crítica del racismo como una forma de odio; los grupos "realmente" odiados son los grupos blancos que buscan, por amor, defender a la nación en contra de los otros, esos que amenazan con "robarse" la nación.

Es importante adentrarse en el significado cultural de este uso de "amor" por parte de los grupos fascistas de derecha. ¿Qué hace el lenguaje del amor? ¿Cómo funciona? El psicoanálisis nos ha mostrado desde hace mucho la ambivalencia del amor y el odio (v. cap. 2). Pero la representación de los grupos de odio como grupos de amor no explicita esa ambivalencia. Por el contrario, la narrativa funciona mediante la conversión: el odio se llama a sí mismo amor, una redesignación que "oculta" la ambivalencia que ejerce (*más que* odiar, amamos). La conversión del odio en amor permite a los grupos asociarse con "buenos sentimientos" y "valores positivos". De hecho, dichos grupos son los que se preocupan por el bienestar de

[2] *About Hate*: <http://women.stormfront.org/writings/abouthate.html>. Consultado el 28 de marzo de 2003.

los demás; su proyecto se vuelve un proyecto de redención o salvación de los otros amados. Estos grupos llegan a definirse como positivos en el sentido de que pelean *por* otros, y en nombre de otros. La narrativa sugiere que es justo este "estar a favor de", lo que hace necesario "estar en contra de". Por tanto, se entiende que quienes identifican a los grupos de odio como tales han fallado en proteger los cuerpos de aquellos cuyo amor por la nación los vuelve vulnerables y los deja expuestos. Al estar *en contra de* aquellos que están *a favor de* la nación (*anti*-racistas, *anti*-fascistas y así sucesivamente), dichos críticos solo pueden estar *en contra de* la nación; solo pueden estar *en contra del* amor. A los críticos de los grupos de odio termina definiéndoselos como aquellos que odian, que actúan a partir de una postura de "estar en contra de", "ser anti-", y por tanto son aquellos que no solo no pueden proteger del crimen a los cuerpos de los estadounidenses blancos, sino que reescenifican dichos crímenes al usar el lenguaje del odio. Habría que notar el deslizamiento desde los crímenes contra personas blancas cometidos por otros no nombrados ("170 millones de crímenes cometidos") hacia los crímenes cometidos por Hatewatch ("roban lo que pueden") en esta narrativa.

La redesignación de los grupos de odio como grupos de amor, y de Hatewatch como Lovewatch, ejerce una narrativa del amor como protección, al identificar a los sujetos blancos como ya en riesgo ante la presencia de otros. El amor no solo ingresa a dichas narrativas como un modo de ser-para-los-otros o ser-para-la-nación, sino que además se convierte en propiedad de un tipo particular de sujeto. Es decir que el amor reproduce al colectivo como ideal produciendo un tipo específico de sujeto cuya lealtad al ideal lo convierte en un ideal. Hay una proliferación de sitios web de "grupos de odio" escritos por y para mujeres, que argumentan que las mujeres desempeñan un papel especial en la defensa de la nación. Esta feminización del fascismo es significativa.[3] Un sitio web incluye un post de la ex coordinadora de información para las mujeres de la Iglesia Mundial del Creador, quien sugiere que:

[3] Para una excelente colección de escritos sobre el papel de la mujer en el fascismo, véase Bacchetta y Power 2002.

> La segunda lección que debemos aprender, creo, es el poder que una mujer puede tener. Las mujeres representan la crianza, el AMOR, ellas tienden lazos, tocan, se acercan, cuidan a los niños y aportan una perspectiva suave y diplomática a los problemas existentes… Me refiero al amor que nase [*sic*] de un orgullo racial profundo, que está dispuesto a luchar y morir, pero también a compartir una sonrisa, estrechar una mano, acariciar el cabello de un pequeño niño ario. Necesitamos mujeres arias hermosas, que puedan circular entre la gente, hablando, rogando y AMÁNDOLA.[4]

El amor se vuelve un signo de la feminidad respetable y de las cualidades maternales narradas como la capacidad para tocar y ser tocada por otros. La reproducción de la feminidad está ligada a la reproducción del ideal nacional mediante el trabajo del amor. Aquí, las relaciones amorosas significan la "reproducción" de la raza; la elección del objeto de amor es signo del amor por la nación. En este post, se condena a la princesa Diana, "una mujer de gran belleza y pureza racial", por sus relaciones con "hombres no arios". Dicha narrativa no solo confirma que el amor heterosexual es una obligación hacia la nación, sino que también construye las relaciones interraciales como un signo de odio, de la intención de contaminar la sangre de la raza. Hacer a la nación está ligado con hacer el amor en la elección de otro ideal (sexo diferente/misma raza), que pueda permitir la reproducción de la nación como un ideal en la forma de la generación futura (el niño ario blanco).

En este capítulo, examino cómo el amor se vuelve una manera de vincularse con otros en relación con un ideal, que toma forma como efecto de dicha vinculación. El amor es crucial para la manera en que los individuos se alinean con colectivos mediante su identificación con un ideal, una alineación que depende de la existencia de otros que han fracasado en alcanzar ese ideal. Existen, por supuesto, muchos tipos de amor (familiar, de amistad, erótico). Mi preocupación no es definir "lo que es el amor" o mapear la relación entre estos tipos diferentes de amor. Más bien, quiero considerar cómo la atracción del amor hacia otro, que se convierte en objeto

[4] *Lessons from the Death of Princess Diana:* <http://women.sotrmfront.org/Writings/prindi.html>. Consultado el 14 de agosto de 2002. La Iglesia mundial del creador perdió una batalla legal por el uso de este nombre y ahora se conoce como el Movimiento creativo.

de amor, puede transferirse a un colectivo, expresado como ideal u objeto. No quiero sugerir que se dé una relación de transferencia unilateral (cuando el amor por un cierto otro llega a representar al colectivo, o cuando el amor por el colectivo sustituye al amor por el cierto otro). Más bien, quiero examinar cómo el amor nos mueve "hacia" algo en la delimitación misma del objeto de amor, y cómo esta "inclinación hacia" se sostiene en la "incapacidad" de devolver el amor. Podríamos preguntar: ¿qué hacemos cuando hacemos algo *en nombre del amor*? ¿Por qué se supone que es mejor hacer la misma cosa si se hace *por amor*?

Mi argumento sobre el papel del amor en cuanto a la forma que adoptan los colectivos podría parecer banal o incluso obvio; después de todo, se ha teorizado sobre el amor como una emoción pegajosa que mantiene pegada a la gente, por ejemplo, en los discursos de fraternidad y patriotismo.[5] Pero quiero construir un argumento más complejo, en parte reflexionando sobre cómo funciona el amor en lugares en los que se ha visto como más benévolo, como en los discursos del multiculturalismo. Algunos intentos de criticar los discursos sobre pureza racial —de la blancura narcisista— se refieren a encontrar un amor que no suponga amor por otros como yo, y que no conduzca al odio por los otros. ¿Pero el amor multicultural

[5] De todas las emociones, el amor, de acuerdo con las teorizaciones sobre él, se considera crucial para los lazos sociales. De manera más específica, el amor se ha considerado central para la política y el afianzamiento de la jerarquía social. Se ha entendido como necesario para la conservación de la autoridad, en el sentido de que el amor al "líder" es lo que permite que se consienta y esté de acuerdo con normas y reglas que no garantizan, y no pueden hacerlo, el bienestar de sujetos y ciudadanos. Como se pregunta Renata Salecl: "¿Cómo es que la gente se subordina a la lógica de la institución y obedece todo tipo de rituales sociales que supuestamente van en contra de su bienestar?" (1998: 16). El paradigma crucial es el amor que siente el niño por los progenitores en el contexto familiar, y cómo este amor se transfiere a otras figuras de autoridad. Como señala Jessica Benjamin: "La obediencia a las leyes de la civilización proviene en primer lugar no del miedo o la prudencia, nos dice Freud, sino del amor, amor por esas figuras poderosas de antaño que primero exigieron obediencia" (1988: 5). También quiero plantear la pregunta de cómo es crucial el amor para la producción de formas de subordinación y autoridad. Sin embargo, no argumentaré que el amor filial simplemente se transforma en amor por la autoridad o las figuras de autoridad. En vez de ello, quiero pensar en el amor como un investimiento que crea un ideal, como la aproximación de un carácter que entonces envuelve al que ama y a quien es amado ("el ideal colectivo"). A pesar de que el amor que tiene el niño por sus cuidadores es crucial, no lo voy a teorizar como un amor primario del que provienen necesariamente los amores secundarios.

funciona para expandir el amor que incluye a otros? ¿O requiere esta expansión que los otros *otros* fracasen en alcanzar un ideal?

Identificación e idealización

En el psicoanálisis freudiano, el amor está siempre presente como un lazo afectivo, crucial para la formación de la subjetividad, la socialidad e incluso la civilización. Como sugiere Freud en *El malestar en la cultura*, una de las técnicas utilizadas para la búsqueda de la dicha y la evitación del sufrimiento es convertir "el amor en el centro de todo" (1961: 29). La lógica de esto es crucial para la comprensión psicoanalítica de la cercanía entre la subjetividad "normal" y la "psicótica". Pues aunque el amor puede ser crucial para la búsqueda de la dicha, el amor también lleva al sujeto a ser vulnerable, a exponerse y a depender de otra persona, que al "no ser yo mismo", amenaza con llevarse la posibilidad de amar (1961: 48; v. cap. 2). El amor se vuelve así una forma de la dependencia de algo que es "no yo", y está estrechamente ligado con la ansiedad de la formación de límites, en la cual lo que es "no yo" también es parte de mí (v. cap. 3). El amor es ambivalente: amar a otro puede ser también odiar el poder que este amor le da a otra persona (Klein 1998: 306-7) La escena clásica de esta ambivalencia emocional es la formación de una fraternidad mediante el asesinato del padre: los hijos aman al padre y se identifican con él, pero al "no ser él", deben odiarlo y matarlo para poder ocupar su lugar (Freud 1950: 143). El sujeto paga por este asesinato con culpa y miedo, y adopta las formas de la autoridad como un medio de reparación.

Freud ofrece una teoría del amor haciendo una distinción entre diferentes tipos de amor. Está, por ejemplo, la distinción que hace entre el amor anaclíctico y el narcisista. En el primero, los objetos primarios de amor son objetos externos, mientras que en el segundo el yo es el objeto primario de amor. Se considera que en los hombres, en primera instancia el amor es narcisista —la fuente de amor es el propio cuerpo del niño—, y después evoluciona a un amor objeto, mientras que se supone que en las mujeres el amor

continúa siendo narcisista (Freud 1934a: 45-46). La economía para esta diferenciación es heterosexual: el narcisismo de las mujeres involucra el deseo de ser amadas (de amar el amor que se dirige a ellas), mientras que con los hombres, aman amar a las mujeres que se aman a sí mismas. La relación sexual se vuelve una relación amorosa en la que la mujeres son el objeto de su propio amor y del amor del hombre. No voy a extenderme aquí en el tema de si este modelo describe o prescribe una economía heterosexista, a pesar de que en su momento abordaré la lógica heterosexual de la pareja que organiza esta distinción.[6] Quiero examinar la distinción entre el amor propio y el amor objeto, que también puede ser descrito en términos de una diferencia entre la identificación (el amor como ser) y la idealización (el amor como tener).

En el relato de Freud, la identificación es la expresión más temprana de un lazo emocional con otra persona. Como dice él: "Un niño pequeño exhibirá un interés especial por su padre; le gustaría ser como él cuando crezca y ocupar su lugar en todos lados" (1922: 60). En primer lugar, la identificación del niño con el padre crea un ideal: su ideal del yo. Este es el sujeto que el yo quisiera ser. No deberíamos suponer aquí un movimiento linear desde el amor a la identificación (como en la fórmula: nos identificamos con aquellos a quienes amamos). Más bien, la identificación es una forma de amor; es una manera activa de amar, que lleva o jala al sujeto hacia otra persona. La identificación involucra el deseo de acercarse a los otros volviéndose como ellos. Volverse como ellos

[6] Una dimensión de esta distinción es que las mujeres ya toman a las mujeres como su objeto de deseo; el narcisismo, aunque ligado a la homosexualidad masculina de manera explícita por Freud (1934a: 45), también puede ligarse al deseo lesbiano, en el que la mujer se toma a sí misma como objeto. Lo que diferencia a las mujeres heterosexuales de las lesbianas en este modelo no sería el objeto de amor, o a quién desea, sino con quién se identifica. La diferencia sería si las mujeres desean a las mujeres como yo o como objeto: se supone que esta segunda posibilidad requiere una identificación masculina. Mi crítica aquí no sería solo una crítica de la suposición de que la masculinidad se asume necesariamente al tomar a las mujeres como objeto de amor, sino también una crítica a la suposición de que el que las mujeres deseen a mujeres significa que se toman a sí mismas como el objeto de amor: las otras mujeres son justo eso, otras diferentes a una misma. Véase O'Connor y Ryan (1993: 22-3), quienes ofrecen una crítica excelente a la idea de que las lesbianas se ven atraídas por "el mismo género", y también De Lauretis (1994), para un recuento importante de cómo el deseo lesbiano puede articularse dentro de un marco psicoanalítico.

requiere, obviamente, no ser ellos, para empezar. Así que la identificación ejerce una distinción entre el sujeto y el objeto de amor. Al mismo tiempo, la identificación busca deshacer la misma distinción que requiere: al volverme más como tú, busco ocupar tu lugar. Pero ocupar el lugar de la persona amada sucedería en el futuro: si una ya estuviera en su lugar, no se identificaría con ella, una sería ella. De modo que la identificación es el deseo de ocupar un lugar en el que una todavía no está. Como tal, la identificación *expande el espacio del sujeto*: es una forma de amor que le dice al sujeto en qué se podría convertir dada la intensidad de su inclinación hacia el otro (el amor como "inclinación hacia"). La identificación involucra la construcción de la similitud, más que el ser similar; el sujeto se vuelve "como" el objeto o el otro, solo en el futuro. La muerte del otro se imagina en el deseo de ocupar su lugar solo en tanto el otro está vivo en el presente.

Pero ¿cuál es la relación entre la identificación del niño con el padre y su amor anaclíctico, su amor hacia las mujeres como objetos ideales? Su amor secundario es su amor por la madre, por aquello que es "no él": dicho amor funciona como una forma de idealización, y está basada en una relación en la que más que "ser" se "tiene". Es importante señalar que la identificación con el padre y la idealización de la madre no llevan al sujeto masculino a un lugar diferente: el amor por la madre es un medio con el cual se escenifica la identificación con el padre (uno desea lo que él desea), aun cuando determina que ese amor sea ambivalente en su demanda de posesión. Lo que está en juego, entonces, no es la separación aparente entre ser y tener en términos de los objetos, *sino su contigüidad en términos de la posición de sujeto:* para poder ser él, necesito tenerla a ella, a quien él tiene. En otras palabras, la identificación con el padre requiere desindentificarse de la madre (no debo ser ella), y deseo por la madre (debo tenerla a ella o a otra que pueda sustituirla). La lógica heterosexual de esta separación entre ser y tener es clara. Para aproximarse al ideal del yo, parafraseando a Judith Butler, debo desear un objeto ideal que sea "no yo" en el sentido de "no de mi mismo género", mientras que debo volverme "mi género"

renunciando a la posibilidad de tomar "mi género" como un objeto de amor (Butler 1997b: 25).[7]

La distinción entre identificación y deseo se relaciona con la distinción entre semejanza y diferencia: el sujeto heterosexual se identificaría con lo que es "como yo" y desearía lo que es "diferente a mí". La suposición aquí es que la heterosexualidad implica amor por la diferencia y la homosexualidad es amor por la semejanza. Podemos complicar esta narrativa si repensamos la relación entre identificación y deseo, ninguno de los cuales se refiere a la naturaleza del sujeto u objeto al que buscamos aproximarnos en las relaciones de ser y tener. Así como la identificación lleva a la formación de un ideal del yo, así también el deseo crea un objeto ideal. Como argumenta Freud, el deseo por un objeto, que se convierte en el objeto ideal, no está determinado por la naturaleza del objeto. Sin embargo, al rechazar Freud que la naturaleza de este determine el amor, todavía presume el papel primario del objeto en el proceso de idealización; establece una diferencia entre idealización y sublimación y describe a la primera como la sobrevaloración o exaltación del objeto (Freud 1934a: 50). ¿Pero lo que se sobrevalúa es el objeto? Irving Singer, en su definición del amor, también considera los aspectos "valorativos" del amor como cruciales. Argumenta que el amor es una manera de valorar algo, de modo que: "La va-

[7] El término "género" funciona como una forma de abreviatura de acuerdo con Butler. Aunque creo que su argumento acerca de la ruptura entre identificación, deseo y pérdida de un objeto de amor (duelo) es importante, me parece que en esta formulación delimita la "fuerza" de su análisis al interpretar "parecido" y "no parecido" en términos de "habitar" un género que ya es mío ("mi género"). Ser como el padre/la madre no puede reducirse a tomar su género: también pueden estar en juego otras formas de parecido familiar. Por ejemplo, mi experiencia de ser hija de una madre blanca inglesa y un padre paquistaní significó para mí que mis primeros puntos de identificación con mi madre estaban atados con la blancura y el deseo de ser vista como blanca, y como parte de una comunidad e incluso de una nación blanca. Por supuesto, esa imagen de blancura era fantástica y la fantasía se volvió una atadura como efecto de la identificación. Incluso cuando no existen signos tan obvios de diferencia en el espacio familiar, las complejas relaciones de poder entre los infantes y los cuidadores (especialmente cuando hay dos o más personas a cargo) significan que los puntos de similitud y diferencia se inventan (como fantasía), pues los infantes se identifican (con frecuencia temporalmente) con sus cuidadores, como maneras de negociar su relación con el mundo. La relación entre identificación (querer ser como) y formación de alianzas (con quien estoy yo o del lado de quién me pongo) es crucial. Para mí, la pregunta que queda por hacer es: lo que yo asumo como mío, ¿cómo me hace a "mí" en relación "contigo"?

loración misma es la que *construye* el valor" (1984: 5). De esta manera, el amor crea la idealidad del objeto, pero esta idealidad no se "queda con" sino que "retorna" al sujeto.

El investimiento en el objeto ideal puede funcionar para acumular valor para el sujeto. Como sugerí en el capítulo 2, un investimiento involucra el tiempo y el trabajo que se "gasta" en algo, lo que permite que esa cosa adquiera una cualidad afectiva (en este caso, el "objeto que se puede amar"). La idealización del objeto no es "acerca" del objeto, o incluso dirigido al objeto, sino que es un efecto de la imagen ideal que el sujeto tiene de sí mismo. Renata Salecl habla sobre este calce entre ideal del yo y objeto ideal cuando dice:

> El sujeto posiciona de manera simultánea al objeto de su amor en el lugar del Ideal del Yo, desde donde el sujeto querría verse a sí mismo o a sí misma de una manera agradable. Cuando estamos enamorados, el objeto de amor colocado en el ideal del yo, nos permite percibirnos de una manera nueva: compasivos, dignos de ser amados, hermosos, decentes, etc. (1998: 13).

El sujeto y el objeto están así ligados de modo que la identificación y el deseo, aunque separados por la lógica heterosexual (no puedes ser un hombre y amar a un hombre o ser una mujer y amar a una mujer), están conectados en su relación con "un ideal" (lo que se imagina como digno de amarse o como poseedor de valor). El ideal une, más que separar, al yo y al objeto; lo que "tenemos" eleva lo que "somos". Una consecuencia de este argumento sería una redefinición del amor anaclíctico como una forma sublimada del narcisismo: no es que el amante varón sea humilde, en términos de Freud (1934a: 55), sino que la exaltación de su amada es una forma de exaltación de sí mismo, en la que el "objeto" sustituye al sujeto como signo de su valía. Emmanuel Levinas lo expresa bien cuando dice: "Si amar es amar el amor que la amada me trae, amar también es amarse a uno mismo en el amor, y por tanto retornar a uno mismo" (1979: 266). O, como Julia Kristeva sugiere: "El amante es un narcisista con un objeto" (1987: 33).

De modo que la idealización del objeto amado puede permitir que el sujeto *sea él mismo con o a través de lo que tiene.* El sujeto se

aproxima a un ideal a través de lo que considera su objeto amado. Quiero sugerir que la idealización también puede funcionar como la "creación" o "construcción" de la semejanza: el amante y el objeto se aproximan a un ideal, una aproximación que los liga. No es por tanto una sorpresa que el amor heterosexual pueda estructurarse alrededor de la similitud y la semejanza, a pesar de la fusión de la heterosexualidad y la diferencia. Después de todo, la heterosexualidad puede ser ella misma un lazo que dos personas *tienen en común*. La fusión normativa del sexo hetero con la reproducción significa que el lazo se estructura alrededor del deseo de "reproducirse bien". La buena reproducción tiene como premisa la fantasía de "construir semejanza" cuando veo mis rasgos reflejados en otros, cuya conexión conmigo queda así confirmada (la pregunta que siempre se hace: ¿a quién se parece el bebé?). Podemos buscar los signos de semejanza en el cuerpo. Pero la semejanza también puede ser un efecto de la proximidad. Por ejemplo, los amantes con frecuencia adoptan los hábitos y gestos del otro, se asemejan cada vez más por efecto del contacto y el deseo. Como describe Ben-Ze'ev:

> El deseo de estar con la persona amada con frecuencia se vuelve un deseo de fusionarse con ella y en cierto sentido de perder la propia identidad. Los amantes comienzan a desarrollar gustos similares a los de sus parejas; por ejemplo, disfrutar de música que antes les era indiferente... (2000: 415; véase también Borch-Jacobsen 1988: 86).

En las narrativas de amor familiares, la proximidad en un sentido espacial, como efecto del contacto, se fusiona con la proximidad como postura ideológica (nos parecemos a partir del carácter, la genética o las creencias, y esta similitud se vuelve una "herencia") que es crucial para la naturalización del amor heterosexual como una trama familiar. Al mismo tiempo, la transformación de la proximidad en herencia queda oculta por la narrativa de la heterosexualidad como amor por la diferencia, un ocultamiento que proyecta la semejanza hacia el amor homosexual y transforma esa misma semejanza en perversión y patología. Críticos como Michael Warner han cuestionado la equiparación de la homosexua-

lidad y la semejanza (1990: 202),[8] y la manera en que esto determina la normatividad de la heterosexualidad. Yo quiero complementar esta crítica, añadiendo que no se puede suponer que la heterosexualidad es "sobre" la diferencia o el amor por la diferencia.

La distinción entre la semejanza como aquello que estructura el amor homosexual y la diferencia como aquello que estructura el amor heterosexual, necesitan cuestionarse desde ambos lados de la distinción. El modelo freudiano idealiza la heterosexualidad como amor-por-la-diferencia transformando la homosexualidad en la incapacidad para amar la diferencia, lo que a su vez oculta el constante investimiento (psíquico y social) en la reproducción de la heterosexualidad.

Además, la distinción entre el amor-como-tener y el amor-como-ser asegura un dominio restringido de sujetos dignos de amar, *a través del mandato de idealizar a algunos objetos y no a otros*, cuya idealidad "retorna" a mí. El mandato de identificarse con quien está cerca —donde la proximidad se asume como un signo de parecido que se ha "heredado"— también funciona como un mandato para tener los objetos que nos parece que ama el sujeto al que una ama. La necesidad de aprobación de un objeto amado de parte de alguien con quien ya nos identificamos muestra cómo el valor "puede otorgarse" solo a través de otros, de modo tal que el "lazo" de amor me conduce a otros. El objeto se vuelve ideal solo después de la aprobación de los otros a los que amo; la idealización crea tanto sujetos dignos de atraerme, como objetos dignos de amar (véase Benjamin 1995). La restricción de objetos ideales involucra un proceso de identificación. Al identificarme yo contigo, por ejemplo, también delimito a quién puedo amar en el sentido de que imagino quién sería amado por el sujeto que yo sería si fuera tú. En otras palabras, pregunto: ¿A quién o qué idealizaría mi ideal? La pregunta nos muestra cómo las relaciones sociales de tener pueden seguir a las relaciones de ser, aun cuando tomen diferentes objetos.

Dentro de la narrativa del amor considerada en mi introducción, identificarse como una mujer blanca y una aria blanca significaría

[8] Agradezco a Imogen Taylor, cuyo importante trabajo crítico sobre el narcisismo me llevó a este ensayo de Michael Warner.

amar no solo a los hombres, aunque fueran hombres blancos, sino a hombres blancos que también se identifiquen como arios, *que puedan devolverme la imagen idealizada de la blancura*. Amar y ser amada se trata, aquí, de empatar con la imagen fantaseada de "quien una quisiera ser" a través de lo que una "tiene". A este amor le importa crear generaciones futuras a imagen de la imagen que tengo de mí misma y del otro amado, que juntas pueden acercarse a una "semejanza", que puede heredarse a las generaciones futuras. En esta economía, el mandato de amar se convierte en un mandato para diseminar el "ideal" que yo busco tener, hacia otros que "puedan" devolverme el ideal. Queda claro a partir de cómo se expande el yo en el amor, o del modo en que el amor orienta al sujeto hacia ciertos otros (y lo aleja de otros *otros*), lo sencillo que es que el amor por otro se deslice hacia el amor por un grupo, que ya se imagina en términos de semejanzas.

El ideal nacional

En *Psicología de las masas*, Freud ofrece una teoría sobre la importancia del amor para la formación de identidades grupales. Aunque sostiene que el fin del amor es la "unión sexual", Freud argumenta que otros amores, a pesar de que se alejen de este fin, comparten la misma energía libidinal que impulsa al sujeto hacia el objeto amado (1922: 38). Para Freud, el vínculo dentro de un grupo depende de la transferencia de amor al líder, por lo que la transferencia se vuelve la "cualidad en común" del grupo (1922: 66). Otra manera de expresar esto sería decir que los grupos se forman a través de su orientación compartida hacia un objeto. De manera más específica, los grupos se forman cuando "*los individuos [...] reemplazan su ideal del yo por un mismo objeto y se identifican, en consecuencia, uno con otro en su yo*" (1992: 80, cursivas de Freud). Aquí es donde Freud complica la relación entre identificación y elección de objeto, al mostrar cómo una forma de amor puede convertirse en la otra. En particular, señala cómo el yo puede asumir las características del objeto de amor perdido mediante la introyección (1922: 64).

En otras palabras, la pérdida del objeto se compensa al "asumir" la cualidad del objeto. El duelo y la aflicción se convierten en una expresión de amor; el amor se muestra más apasionado cuando se enfrenta con la pérdida del objeto (v. cap. 8 para un análisis del papel del duelo en la política queer). El amor tiene una relación íntima con el duelo no solo por la manera en que el sujeto responde a la pérdida del objeto, sino también por las pérdidas que se admiten como pérdidas. Si puedo imaginar que la persona perdida "podría haber sido yo", entonces el duelo del otro también puede convertirse en mi duelo. Esta calidad de "podría-haber-sido" es un juicio sobre la probabilidad de que los otros se aproximen a los ideales que ya he aceptado como "míos" o "nuestros". Así que hay una relación íntima entre las vidas que se imaginan como "dignas de ser lloradas", en términos de Judith Butler (2002b) y aquellas que se imaginan como dignas de amarse y vivirse.

De hecho, la imposibilidad de que el amor pueda alcanzar su objeto puede ser también lo que hace al amor poderoso como narrativa. En un nivel, el amor llega a ser como una forma de reciprocidad; el amante quiere ser amado, quiere que le devuelvan su amor (Singer 1984: 6). En otro nivel, el amor sobrevive a la ausencia de reciprocidad en el sentido de que el dolor de no ser amada de vuelta —si la emoción "permanece" con el objeto al que se ha dirigido— confirma la negación que seguiría a la pérdida del objeto. Aunque el amor es una demanda de reciprocidad, es también una emoción que vive con el fracaso de esa demanda, con frecuencia mediante una intensificación de su afecto (así que si no me amas, tal vez yo te ame más pues el dolor de ese no-amor es un signo de lo que significa no tener este amor).

Podemos ver, entonces, cómo el amor puede funcionar para mantener a los otros juntos en ausencia del objeto amado, incluso cuando ese objeto es "la nación". El amor puede ser especialmente crucial en caso de que la nación no sea capaz de cumplir con su promesa de una buena vida. De modo que si la nación fracasa en "devolver" el amor del sujeto, se incrementa el investimiento en la nación. El sujeto "se queda con" la nación, a pesar de la ausencia de devolución y la amenaza de violencia, pues irse significaría reconocer que el investimiento de amor nacional durante toda la vida

no ha producido ningún valor. Amamos a la nación, entonces, a partir de la esperanza y con nostalgia por cómo podría haber sido. Seguimos amando en vez de reconocer que el amor que se ha dado no ha sido ni será devuelto.

Se podría, incluso, pensar en el amor nacional como una forma de espera.[9] Esperar es acrecentar el propio investimiento y mientras más se espera, mayor es el investimiento, es decir, mayor es la cantidad de tiempo, trabajo y energía que se ha invertido. *Cuando no se da la devolución, nuestro investimiento se acrecienta.* Si el amor funciona como la promesa de devolución, entonces el incremento del investimiento, porque no ha habido devolución, funciona para mantener el ideal aplazándolo para el futuro. No sorprende que la devolución del investimiento en la nación se imagine en la forma de la generación futura ("el niño ario blanco"), quien "adquirirá" los rasgos del sujeto blanco ideal. "El niño ario" se vuelve aquí el objeto que "se coloca en el lugar del ideal del yo" (Freud 1922: 80). El amor nacional pone su esperanza en la siguiente generación; posponer el ideal sostiene la fantasía de que la devolución es posible.

Si la ausencia de devolución acrecienta nuestro investimiento, entonces el amor nacional también requiere una "explicación" acerca de esta falla; de otra manera, la esperanza se convertiría en desesperación o llevaría a "darse por vencido" en cuanto al objeto de amor. Estas explicaciones funcionan como narrativas de defensa; defienden al sujeto de la pérdida del objeto, al escenificar la herida que seguiría si se abandonara al objeto. Podemos ver esto con claridad en los relatos de amor que aparecen en el sito web de Love-

[9] Piense la lectora y el lector cómo se siente cuando nos dejan esperando en el teléfono. Mientras más esperamos, más difícil se vuelve colgar. Darse por vencida se vuelve más difícil mientras más tiempo pasemos sin darnos por vencidos, pues ya hemos dado mucho de nosotros mismos (tiempo, energía, dinero). No quiere decir que no se pueden romper los investimientos. Tenemos diferentes relaciones afectivas con el hecho de no recibir una devolución. Por ejemplo, darse por vencida después de toda una vida de inversión, puede conducir a la ira, el odio y la desesperanza, que se convierten en lecturas retrospectivas del investimiento mismo como el origen de la herida. O se puede sostener un investimiento desechando algunos objetos, pero no otros, o a través del desplazamiento entre objetos. Un ejemplo sería el desplazamiento de la lealtad de un fascista blanco desde "la nación blanca" a "la raza blanca". Agradezco a Ella Shohat y Barrie Thorne, cuyos comentarios después de mi presentación de diferentes versiones de este capítulo me ayudaron a refinar mi argumento acerca del amor como una forma de la espera.

watch; la nación como un objeto de amor les ha sido arrebatada, y la herida del robo debe repetirse como una manera de confirmar el amor por la nación. En este caso, la fantasía de amor como devolución requiere un obstáculo; los otros raciales se convierten en el obstáculo que permite al sujeto blanco mantener la fantasía de que sin ellos se podría alcanzar la buena vida o su amor les sería devuelto con un valor añadido.[10] La ausencia de devolución se "explica" a partir de la presencia de otros; a la vez, su presencia es necesaria para que el investimiento se sostenga. La dependencia en el otro como origen de la herida *se convierte en un investimiento sostenido en la ausencia de devolución*.

Pero si el ideal se pospone hacia el futuro, como la promesa de devolución por el investimiento, ¿cómo toma forma, entonces, el ideal? En el capítulo anterior, argumenté que el "contenido" del ideal nacional no importa. El ideal es un efecto del proceso de idealización, que eleva a algunos sujetos por sobre otros. Pero esto no hace que el ideal esté "vacío". Julia Kristeva escribe sobre la relación entre ideal nacional e ideal del yo en *Nations without Nationalism*, cuando responde al "problema" que plantea la inmigración:

> Tenemos, primero, el impacto interior de la inmigración, que con frecuencia hace sentir que se tienen que dejar de lado los valores tradicionales, incluyendo los valores como la libertad y la cultura que se obtuvieron a costa de largas y dolorosas luchas (¿por qué aceptar [que las hijas de los inmigrantes del Magreb usen] la pañoleta musulmana [en la escuela]?) (Kristeva 1993: 36).

La oración entre corchetes evoca la figura de la "mujer musulmana/con velo" que entra en escena como una figura que cuestiona los valores que se experimentan como cruciales para la nación (incluyendo la libertad y la cultura). Estos valores son lo que la nación

[10] Estoy en deuda con la lectura que hace Lacan (1984) del amor cortesano, donde muestra que lo que sostiene la fantasía de que el "amor" es posible es el "obstáculo" para amar. Véase también el análisis de Žižek sobre cómo "el bloqueo" se proyecta a la figura del judío: "Los judíos no son quienes impiden que la sociedad alcance su identidad completa: lo que lo impide es su propia naturaleza antagonista, su propio bloqueo inmanente, y la sociedad misma 'proyecta' esta negatividad interna en la figura del 'judío'" (1989: 127). Al proporcionar el bloqueo u obstáculo, dichas figuras permiten que se sostenga la fantasía de la identidad completa.

le puede dar a otros. Ella se convierte en un símbolo de lo que la nación debe dejar de lado para "ser ella misma", un discurso que requeriría que se despoje del velo para poder cumplir con la promesa de la libertad. Kristeva concluye: "Es posible que las ventajas 'abstractas' del universalismo francés terminen siendo superiores a los beneficios 'concretos' de una pañoleta musulmana" (1993: 47). Kristeva sugiere que el derecho de usar la pañoleta (con sus múltiples significados) tal vez ofrezca a las mujeres musulmanas menos que lo ofrecido por los derechos que acompañan el ingreso a la idea abstracta de la nación. Queda implicado que lo abstracto incluye a todas y todos, puesto que no tiene una forma que dependa de la especificidad concreta de los cuerpos. Los otros pueden volverse parte de la comunidad de extraños, a condición de que abandonen los signos visibles de su "diferencia concreta".

El argumento va de la idea nacional al "ideal nacional" por la vía de una analogía con el ideal del yo. La "pañoleta musulmana" no solo "no" es la idea de la libertad "ganada" como la libertad de la nación, sino que además cuestiona la imagen que la nación tiene de sí misma: "Eso implica una ruptura de la imagen nacional y corresponde, en el nivel individual, a la buena imagen de sí mismo que el niño construye con la ayuda del ideal del yo y el superego parental" (Kristeva 1993: 36-7). El trauma de la pañoleta musulmana para la nación francesa es aquí *como* el trauma del "fracaso" cuando no se está a la altura del ideal del yo. La nación se deprime cuando se enfrenta a la pañoleta y el discurso anti-inmigración de derecha utiliza esta vergüenza y depresión: "El nacionalismo de Le Pen se aprovecha de dicha depresión" (Kristeva 1993: 37). De acuerdo con este argumento, la tarea del radical puede ser negarse a celebrar o incluso permitir la pañoleta, ya que esto apoya las condiciones psíquicas que contribuyen a que florezcan la anti-inmigración y el nacionalismo, como formas políticas de la depresión. Así, Kristeva sugiere que "el deseo musulmán de unirse a la comunidad francesa" (1993: 37) podría requerir la eliminación de la vergüenza nacional: la diferencia concreta del velo mismo. El argumento sugiere que al eliminar el velo, la idea nacional abstracta puede regresar a ser un ideal engrandecido a partir de la apariencia de los otros.

Sin embargo, el argumento según el cual la idea nacional es abstracta (y la diferencia de la mujer musulmana es concreta) se desmorona. La intimidad de la idea nacional con una imagen ideal sugiere que la idea nacional adopta la forma de un tipo particular de cuerpo, que se asume en su "libertad" de no estar marcado. El ideal es una aproximación de una imagen, que depende de que pueda ser habitado por algunos cuerpos y no por otros. Dicho ideal no está encarnado positivamente por ninguna persona: no es un valor positivo en ese sentido. Más bien, acumula valor mediante su intercambio, un intercambio determinado precisamente por la capacidad de algunos cuerpos para habitar el cuerpo nacional, para *ser reconocibles porque están a la altura del ideal nacional.* Pero otros cuerpos, aquellos que no pueden ser reconocidos en la abstracción de lo no marcado, no pueden acumular valor y se convierten en obstáculos para la economía, no pueden pasar como franceses o pasar para integrarse a la comunidad. El velo, al bloquear la economía del ideal nacional, se representa como una traición no solo a la nación, sino a la libertad y la cultura mismas, como la libertad para moverse y adquirir valor.

El amor por la nación está así ligado a la manera en que los cuerpos habitan la nación en relación con un ideal. Siguiendo a Kristeva, argumentaría que la nación es un efecto de cómo los cuerpos se mueven hacia ella, como un objeto de amor que se comparte. O, para ser más precisa, "el qué" de la nación como un ideal u objeto amado se produce como un efecto del movimiento de los cuerpos y la dirección de ese movimiento (el objeto amado como un efecto de "inclinación hacia"). Pero, como resultado, la promesa de la nación no está vacía ni es abstracta, como para que otros pudieran simplemente cumplirla o transformarla. Más bien, la nación es un efecto concreto de la manera en que ciertos cuerpos se han movido hacia, y se han alejado de, otros cuerpos, un movimiento que funciona para crear límites y fronteras, y la "aproximación" a lo que ahora podemos llamar el "carácter nacional" (el cómo es la nación). Esta historia de movimientos "se pega", de modo que sigue siendo posible "ver" un quebrantamiento de la imagen ideal de la nación en la diferencia concreta de otros.

El amor multicultural

¿Qué sucede cuando el amor se extiende hacia otros a los que se reconoce porque "son diferentes" en su especificidad concreta? En esta sección, analizo cómo el multiculturalismo se vuelve un mandato de amar la diferencia y cómo esta extensión del amor funciona para construir un ideal nacional en el que los otros fallan (un fracaso que se lee como una herida y como una perturbación). Para hacerlo, me referiré a los debates sobre el asilo, la migración y los disturbios raciales en el Reino Unido. Es importante reconocer que en el Reino Unido, la nación se imagina como un ideal a través del discurso del multiculturalismo, que podemos describir como una forma de amor condicional y de hospitalidad (v. también el cap. 2). La nación se vuelve un ideal al ser posicionada como una nación que "es" plural, abierta y diversa; cariñosa y bien dispuesta a recibir a los otros.

Como sugiere Renata Salecl, el placer de identificarse con la nación multicultural significa que una puede verse a sí misma como un sujeto bueno y tolerante (véase Salecl 1998: 4). Esta identificación con la nación multicultural, que da forma al "carácter" del sujeto multicultural, todavía se apoya en la posibilidad estructural de la pérdida de la nación como objeto. La presencia de otros —que no reflejan la buena imagen que la nación tiene de sí misma—, como los otros racistas intolerantes (con frecuencia integrantes de las clases trabajadoras blancas o los grupos fascistas como el Partido Nacional Británico) puede confiscar a la nación multicultural. También pueden confiscar a la nación los migrantes o solicitantes de asilo que no aceptan las condiciones de nuestro amor. *Identificarse como británico significa definir las condiciones del amor que podemos dar o daremos a otros.* Ciertamente, el multiculturalismo —especialmente desde el 11 de septiembre de 2001— se considera una amenaza a la seguridad: quienes ingresan a la nación "podrían" ser terroristas, una probabilidad que extiende la demanda para vigilar a los otros que ya son reconocibles como extraños (v. cap. 3). El proyecto nacional, por tanto, es: ¿cómo se puede identificar a la nación como abierta (el ideal nacional) mediante las condiciones requeridas para habitar ese ideal?

Las nuevas condiciones requieren que los migrantes "están obligados a aprender a ser británicos"; es decir, los migrantes se deben identificar como británicos, tomando a "la nación" como su objeto de amor. Esto se vuelve un asunto de lealtad y adherencia; de apegarse a la nación para formar el ideal del yo:

> Los nuevos inmigrantes pronto tendrán que aprobar exámenes de inglés y jurar lealtad formalmente a la corona. [...] El secretario de Estado cree que es fundamental que los recién llegados al Reino Unido incorporen su lengua, espíritu y valores (Hughes y Riddell 2002: 1).

Aquí, los migrantes deben pasar como británicos para introducirse en la comunidad, una forma de "asimilación" que se reimagina como la condición para el amor. Es importante señalar que los migrantes deben volverse británicos incluso en la casa. Se ha pedido a las mujeres musulmanas, en particular, que hablen inglés en la casa, para que puedan transferir el ideal nacional a las generaciones futuras. Las premisas de este ideal no están en la abstracción (no se le pide a la migrante que deje su cuerpo o incluso su velo), ni en el ser blanca, sino en la hibridación como una forma de socialidad, como el mandato de mezclarse con otros. Los otros pueden ser diferentes (de hecho la nación está investida en su diferencia *como un signo de su amor por la diferencia*), mientras se nieguen a quedarse con su diferencia solo para ellos; deben devolverla a la nación, hablando una lengua común y mezclándose con los demás.

Lo sobrevaloración de la nación como un objeto de amor —como un objeto que puede devolver el amor que recibe— exige que los migrantes "adopten" el carácter del ideal nacional: volverse británico es ciertamente una tarea que requiere mucha dedicación para el migrante, cuya recompensa es la "promesa" de ser amado a su vez. Como dice Bhikhu Parekh:

> Una sociedad multicultural no puede tener estabilidad y durar mucho si no se crea un sentido de pertenencia en común entre sus ciudadanos. El sentido de pertenencia no puede ser étnico ni estar basado en características compartidas de índole cultural, étnicas o de otro tipo, pues una socie-

> dad multicultural es demasiado diversa para eso; debe ser político y basado en un compromiso compartido con la comunidad política. Sus integrantes no se pertenecen mutuamente de manera directa como un grupo étnico, sino porque son miembros de una comunidad compartida, y están comprometidos unos con otros porque cada uno a su manera está comprometido con una comunidad histórica común. Son importantes, y deberían serlo, uno para el otro porque están ligados por los lazos de un interés y un compromiso comunes [...] El compromiso con la comunidad política involucra un compromiso con su existencia y bienestar continuados, e implica que a uno le importa lo suficiente como para no dañar sus intereses y debilitar su integridad. Es una cuestión de grado y podría tomar formas tales como una preocupación discreta por su bienestar, un vínculo profundo, afecto y amor intenso (Parekh 1999: 4).

El amor aquí mantiene unida a la nación; permite la cohesión al nombrar a la nación o la "comunidad política" como un objeto compartido de amor. El amor se vuelve crucial para la promesa de cohesión dentro del multiculturalismo; se convierte en la "característica compartida" que se necesita para mantener unida a la nación. La emoción se vuelve el objeto de la emoción. O, más precisamente, el amor se vuelve el objeto que se "coloca en el lugar del yo o del ideal del yo" (Freud 1922: 76). "Tener" la emoción correcta es lo que permite que uno ingrese a la comunidad: en este caso, al exhibir "mi amor", muestro que estoy "contigo". Lo que mantiene unida a la nación es el "amor", y no la historia, la cultura o la etnicidad. Resuenan aquí, las reflexiones de Roland Barthes sobre el discurso del amante: "Lo que ama el sujeto es el amor, no el objeto" (1979: 31).

El "amor por el amor" está ligado a la construcción de la comunidad. En el libro blanco, *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain* (Fronteras seguras, refugio seguro: la integración con diversidad en la Gran Bretaña moderna), la integración se define como un factor fundamental para la edificación de una comunidad, entendida en términos de la construcción de "cimientos más firmes" para la soberanía. Así, el prefacio del informe sugiere que "la confianza y la seguridad" son cruciales para la posibilidad de que la nación pueda convertirse en un objeto ideal, un "refugio seguro" que esté abierto a los otros, sin que se vea amenazado por esa apertura (Home Office 2002a: 3). En

cuanto a esto, David Blunkett sugiere que: "Necesitamos sentirnos seguros en cuanto a nuestro sentido de pertenencia [...] ser capaces de tender lazos y dar la bienvenida a quienes vengan al Reino Unido". Aquí la nación y el sujeto nacional solo pueden amar a los otros que llegan —"darles la bienvenida"— si las condiciones que posibilitan la seguridad ya se cumplen. Amar al otro requiere que la nación ya esté asegurada como objeto de amor, una seguridad que exige que los otros que llegan cumplan con nuestras condiciones. Dichas condiciones requieren que los otros "contribuyan" con el Reino Unido con su trabajo o mostrando que no son solicitantes de asilo falsos. Cuando dichas condiciones se hayan cumplido "recibirán la bienvenida que se merecen". El sistema de asilo y el discurso de ciudadanía se justifican sobre la base de que solo a través de la intensificación de la frontera la nación puede asegurarse como un objeto de amor, que entonces se puede otorgar a otros.

El ideal construido por el amor multicultural también involucra la transformación de la heterosexualidad en buena ciudadanía, y evoca la figura de la mujer ideal. Veamos, por ejemplo, este fragmento de una nota de *The Observer*:

> El padre de Genevieve Capovilla es caribeño. Su madre es italiana. Y ella es británica. Tiene la piel dorada, y rasgos regulares, suaves. Se peina con un semi afro, su cabello sano y rizado. Su mezcla racial es ambigua: ni afrocaribeña ni europea del Sur. No es sorpresa descubrir que es una modelo. Aparentemente podría sentirse en casa en cualquier parte del mundo: posee esa envidiable cualidad. Y tiene un *look* que se volverá cada vez más familiar y —en los ámbitos de la moda y la belleza— buscado. ... Genevieve es la nueva rosa inglesa. [...] A comienzos del siglo XXI [...] la rosa de Inglaterra se ha convertido más bien en un girasol bronceado, bruñido, que se siente a gusto en el Golfo Pérsico, el Caribe o el Mar de la China meridional (Blanchar 2001: 10).

Utilizar como imagen de la nación a una mujer no es algo nuevo. Como nos han mostrado críticas como Nira Yuval-Davis (1997) y Anne McClintock (1995), esta fusión del rostro de la nación con el de una mujer tiene una larga historia y marca la generización de lo que la nación considera que es (el sujeto masculino) a través de lo

que tiene (el objeto femenino). La figura de la mujer se asocia con la belleza y la apariencia, y a través de ella, la nación se muestra para y ante los otros. Como la nueva rosa inglesa, Genevieve reemplaza a la princesa Diana como una imagen ideal de la nación. La piel blanca se vuelve piel dorada; el cabello rubio se vuelve un "semi afro rizado". La idealización de la mujer de raza mixta permite a la nación acumular valor: como modelo, su belleza vende. La exotización de la feminidad interracial tampoco es nueva, como demuestra el trabajo de Lola Young (1996) sobre las representaciones de mulatas y mulatos en el cine. Lo que es diferente es cómo la nación la acoge: "lo exótico" llega a "casa" debido a su apariencia bronceada. Como ideal, se acerca a la fantasía que el sujeto nacional tiene de sí mismo: alguien que es híbrido, plural y móvil. En su idealidad —"la nueva rosa inglesa"— ha adquirido los rasgos del carácter nacional, que se fantasea a sí mismo como capaz de sentirse "en casa en cualquier parte del mundo". La nación puede "ser ella misma" —una nación móvil, híbrida, que ama la diferencia al acogerla—, precisamente a través de los objetos que idealiza como sus objetos de amor. El objeto de amor es un "retoño" de la fantasía del sujeto nacional que está en juego en el ideal del yo, confirmando el papel de la heterosexualidad en la reproducción del ideal nacional (Fortier 2001).[11]

Esta imagen ideal puede describirse como una "blancura híbrida"; la blancura de la nación se confirma en la manera en que incorpora a los otros y se ve "coloreada" o "bronceada" por ellos. Su ambigüedad —"no exactamente igual, no exactamente el otro", según el enunciado de Bhabha (1994)— se vuelve un signo de la nación y la promesa del futuro. Esto no quiere decir que el amor heterosexual interracial se haya convertido en una forma del amor nacional. La mujer de raza mixta "aparece" como un fetiche; acumula valor solo en tanto su figura se separa de cualquier

[11] Agradezco a Anne-Marie Fortier su trabajo crítico sobre multiculturalismo. Su análisis subraya el papel de la (hetero)sexualidad y también incluye una lectura del artículo mencionado del suplemento sobre la raza de *The Observer*.

signo visible de intimidad interracial.[12] En otras palabras, la nación sigue siendo el agente de la reproducción: ella es el retoño del amor multicultural por la diferencia.

La nación se construye aquí a sí misma como ideal en su capacidad de asimilar a otros dentro de sí misma; para hacerse "como ella misma" al acoger a otros que parecen diferentes. Se supone que el ideal nacional se refleja en la mirada ilusionada y esperanzada de los otros: "Millones de personas escuchan hablar del Reino Unido y con frecuencia aspiran a venir aquí. Deberíamos estar orgullosos de que así es como se ve al Reino Unido en todo el mundo". De acuerdo con el informe (*Secure Borders, Safe Haven*), lo que hace a Gran Bretaña ideal es también lo que la hace vulnerable ante otros. Para el trabajo del amor nacional es crucial una narrativa de pérdida: este ideal nacional se presenta como algo todavía más ideal cuando se considera el fracaso de otros *otros* en acercarse a ese ideal. Aunque se acogen algunas diferencias, otras se construyen como diferencias que violan los ideales postulados por el amor multicultural. Un riesgo crucial planteado por las culturas migrantes se define como su incapacidad para volverse británicos, narrada como su incapacidad para amar la cultura de la nación anfitriona. El fracaso aquí es el fracaso de los migrantes para "devolver" el amor de la nación mediante la gratitud.[13] El encabezado de un periódico amarillista después del incendio de un centro de detención para solicitantes de asilo dice: "Así es como nos agradecen".

¿Cómo es que los disturbios se leen como la incapacidad de devolver las condiciones del amor nacional? Las revueltas raciales en el noroeste de Inglaterra en 2001 se entendieron como resultado de una incapacidad para integrarse o "segregación":

[12] Mi sugerencia de que la mujer de raza mixta se idealiza al separarla de los signos de la intimidad interracial apoya el argumento de Robyn Wiegman en su artículo "Intimate Publics: Race, Property and Personhood" (2002). Wiegman sugiere que la "hermandad multicultural" se "desconecta" de la intimidad interracial. Su análisis se basa en una lectura excelente de casos legales que involucran las nuevas tecnologías reproductivas, así como la película, *Made in America*, que de acuerdo con Wiegman hace que la familia multirracial sea posible "sin la realización procreativa del sexo interracial literal" (2002: 873).

[13] Ver el trabajo de Arlie Russell Hochschild sobre la "economía de la gratitud". Como sugiere ella, la gratitud involucra no solo sentimientos de apreciación, sino también la posición estructural de endeudamiento (2003: 105).

> Los informes sobre los disturbios del verano pasado en Bradford, Oldham y Burnley retratan de manera vívida las fracturas y divisiones de las comunidades, que no poseen un sentido de valores comunes o una identidad cívica alrededor de la cual unirse. Los informes señalan la necesidad de que promovamos y renovemos el tejido social de nuestras comunidades y reconstruyamos un sentido de ciudadanía común, que incluya las experiencias diferentes y diversas de la Gran Bretaña de hoy en día (Home Office 2002a: 10).

Por un lado, las revueltas se leen como un disturbio que perturba el ideal nacional, ya que revelan que el amor ha fallado en su promesa de lograr la armonía entre otros. Por otro lado, dicho relato se vuelve una demanda de amor, al sugerir que la violencia es causada por la ausencia de amor como cercanía y proximidad. No es que la segregación sea un efecto del racismo, por ejemplo, sino que ahora se convierte en el *origen* del racismo y la violencia. De esta manera la narrativa asume que la proximidad significaría armonía entre otros y la incorporación de otros al ideal nacional. La narrativa dice algo como: *si solo estuviéramos más cerca seríamos como uno.*

El informe sobre las revueltas raciales, *Community Cohesion* (Cohesión comunitaria) propone la integración como un ideal nacional. Aunque sugiere que no tiene nada de malo que la gente escoja "estar cerca de otros como ellos mismos" (Home Office 2002b: 12), concluye a continuación: "No podemos afirmar que somos una sociedad realmente multicultural si las diversas comunidades dentro de ella viven, como señala Cantle, una serie de vidas paralelas que no se tocan en ningún punto" (Home Office 2002b: 13). Esta narrativa proyecta la semejanza hacia las comunidades de "minorías étnicas" con el fin de elevar el ideal nacional a un amor por la diferencia. La diferencia se convierte en un ideal al ser representada como una forma de parecido; se vuelve un nuevo consenso que nos vincula: "Esto necesita un esfuerzo determinado para *lograr consenso* sobre la problemática fundamental del 'pluralismo cultural'" (Home Office 2003: 18, cursivas mías). La transformación del pluralismo en un consenso es ilustrativa. Los otros deben estar de acuerdo en valorar la diferencia: la diferencia es ahora lo que podríamos tener en común. En otras palabras, la diferencia se vuelve una forma de la semejanza elevada o sublimada: debemos gustarte

—y debes ser como nosotros— al valorar e incluso amar las diferencias (aunque claramente esto solo se refiere a las diferencias que la nación puede asumir y asimilar, aquellas que no quebranten la imagen ideal de la nación). La narrativa, por tanto, exige que las comunidades migrantes y las comunidades de las clases trabajadoras blancas deben desistir de su amor por el otro —un amor que se codifica como amor-por-sí-mismos, es decir, como una forma perversa de amor por sí mismo o narcisismo— y amar a los que son diferentes, si es que quieren hacer realidad la imagen de la nación prometida por el ideal y quieren que la nación los ame.

Mi crítica de la distinción entre el amor narcisista y anaclíctico es pertinente aquí. Podemos ver ahora que la representación dentro del informe funciona ideológicamente de dos maneras. Primero, oculta el investimiento en la nación dentro del multiculturalismo (la nación se vuelca sobre sí misma, o está investida en sí misma, al postularse como ideal). Es decir, oculta cómo el amor por la diferencia es también una forma de narcisismo; un deseo de reproducir al sujeto nacional mediante la manera en que incorpora a otros a sí misma. En segundo lugar, el informe funciona para ocultar cómo "mantenerse unidas" implica para las comunidades minoritarias una orientación hacia la diferencia; borra, de entrada, las diferencias dentro de dichas comunidades al plantear que están cerradas y son homogéneas —que son "lo mismo". Se construye a estas comunidades como narcisistas con el objeto de elevar a la nación multicultural a un ideal, es decir, para esconder el investimiento en la reproducción de la nación. Esta postulación del ideal nacional requiere que se proyecte la semejanza hacia los otros y la transforme en perversión y patología.

En esta narrativa, "los otros", incluyendo a las minorías étnicas y a las comunidades de la clase trabajadora blanca, percibidos como incapaces de amar la diferencia, funcionan como "una fisura" de la imagen ideal de la nación. Su incapacidad de amar se vuelve la explicación para el hecho de que el multiculturalismo haya fracasado en lograr el ideal nacional. Al mismo tiempo, la incapacidad de las "comunidades de minorías étnicas" para integrarse —para unirse a los otros y adherirse al ideal nacional— es necesaria para "mostrar" que el ideal es "idealizable". El multicul-

turalismo mismo se vuelve un ideal al asociar la incapacidad de amar la diferencia con el origen del racismo y la violencia. En vez de mostrar cómo la segregación puede ser una táctica de sobrevivencia para las comunidades que viven el racismo, carencias o pobreza, y en vez de diferenciar entre las razones por las que la gente tal vez no se mezcla con otros a quienes los guiones del racismo ya han construido como "no semejantes", esta narrativa define la segregación como una fisura en la imagen que la nación tiene de sí misma, y como el origen de la violencia. La narrativa, por tanto, coloca su esperanza en la integración de la diferencia o en el mandato de mezclarse.

La implicación de esta narrativa es que si los inmigrantes le "dieran" su diferencia a la nación, al mezclarse con otros, entonces el "ideal" se alcanzaría, y se "devolvería" amor a cambio de la diferencia. La promesa del multiculturalismo se representa como un regalo para la generación futura (la mujer joven de raza mixta): ella puede encarnar la promesa del retorno del amor. Al mismo tiempo, el investimiento en el multiculturalismo se intensifica cuando no hay devolución: la nación multicultural está investida en la presencia de los otros que quebrantan la idealidad de su imagen. Ellos se vuelven el signo del disturbio, lo que permite que el ideal pueda sostenerse como un ideal, en primera instancia; ellos "muestran" la herida que se produce cuando no se logra aproximarse a un ideal.

En este capítulo, he ofrecido una crítica incisiva sobre la manera en que actuar en nombre del amor puede funcionar para imponer a otros un ideal particular al requerirles que cumplan con un ideal si quieren entrar a la comunidad. La idea de un mundo en el que todos nos amamos mutuamente, un mundo de amantes, es una fantasía humanista que da forma a gran parte de los discursos multiculturales del amor, y que he formulado como la esperanza de que "si solo nos acercáramos más seríamos como uno". La fantasía multicultural funciona como una forma de amor condicional, en la que las condiciones del amor sirven para asociar a "los otros" con la incapacidad de devolver el ideal nacional.

Pero a pesar de todo esto, yo no estoy "en contra del amor", ni estoy diciendo que el amor tiene que funcionar de esta manera. Ya sea el sentimiento amoroso, de euforia y arrebato, que nos inunda

ante la persona amada, o la calidez y alegría de estar cerca de una amiga con la que se han compartido momentos difíciles, lo que le da significado y dirección a la vida es nuestra relación con otros específicos, y puede darnos el sentimiento de que existe alguien y algo por lo que vale la pena vivir. Una política del amor es necesaria en el sentido de que la manera en que amamos importa; produce efectos en la textura de la vida cotidiana y en el "acompañamiento" íntimo de las relaciones sociales. Aunque creo que la política podría referirse a encontrar otra manera de amar a los otros habitando amores que no dicen su nombre, sospecharía de cualquier afirmación que supusiera que el amor "hace" a la política y decide la forma que dicha política adoptará. Es por ello que cuestionaría los intentos de Kelly Oliver para definir su visión política como una perspectiva de amor y no de odio: "El amor es una ética de las diferencias que se alimenta de la aventura de la otredad. Esto significa que el amor implica la responsabilidad ética y social de abrir espacios personales y públicos en los que puedan articularse la otredad y la diferencia" (2001: 20). El amor por la diferencia, como hemos visto, puede funcionar para construir un ideal que los otros no alcanzan, al mismo tiempo que oculta el investimiento en la reproducción. El mandato de amar la diferencia no puede separarse de los vínculos negativos como el odio, de la conversión de los otros en signos de lesión o disturbio. De hecho, la alternativa de Oliver a la política del racismo y la violencia, aunque es comprensible e incluso admirable, *habla demasiado precipitadamente en nombre del amor*: una posición de habla que, como hemos visto, puede crear las condiciones que ubican a los otros como incapaces de lograr ideales que ya han sido considerados "míos" o "nuestros".

Podemos tomar en cuenta la sugerencia de Kaja Silverman de que el problema está en la "idealización" y no en el amor. Ella dice: "Hemos argumentado de manera consistente en contra de la idealización, esa actividad psíquica que se halla en el centro del amor, en vez de imaginar los nuevos usos a los que se la puede destinar" (1996: 2). Silverman explora cómo el filtro ha colonizado la idealización (en sus términos), al restringir la idealidad a ciertos sujetos (1996: 37). Describe su solución con las siguientes palabras: "La

intervención textual que tengo en mente 'iluminaría' los rincones oscuros del filtro cultural y posibilitaría que nos identificáramos, consciente e inconscientemente, con cuerpos que de otra manera rechazaríamos con horror y desprecio" (1996: 81). Silverman nos pide que aprendamos a ponernos en el lugar de quienes son abyectos (lo que no significa que ocupemos su lugar, puesto que ya los hemos reconocido como "diferentes a nosotros"), cuyas vidas son "inhabitables", que son expulsados de los lugares que definen lo que significa tener una vida vivible. Su visión es que "cualquier cuerpo", incluyendo aquellos cuerpos que parecen diferentes en su especificidad concreta, se vuelva parte de una comunidad de amantes y amadas. ¿Pero es posible una comunidad así? Sugerí que la idea de un mundo en el que todos nos amemos unos a los otros es una fantasía humanista que da forma a gran parte del discurso multicultural sobre el amor (*si solo nos acercáramos más seríamos como uno*). Dicho ideal requiere que algunos otros fracasen en aproximarse a su forma: aquellos que no aman, que no se acercan, se vuelven la fuente de la lesión y el disturbio. Sin duda, la visión de Silverman es más compleja que esto. Es una visión en la que se aprende a amar aquellos cuerpos que no han estado a la altura del ideal colectivo. No estoy muy segura de cómo me hace sentir esta solución. Una parte de mí cuestiona la "benevolencia" de tales buenos sentimientos e imagina a intelectuales benévolos acercándose a los pobres, los abatidos y los sin casa para ofrecerles su amor. El amor no es lo que cuestionará las relaciones de poder que "apoyan" la idealización al restringir la idealidad a ciertos cuerpos y no otros. De hecho, "amar a la persona abyecta" se acerca bastante a la política liberal de la caridad que generalmente hace que el sujeto que ama se sienta mejor por haber amado y dado amor a alguien de quien se presume que no es amado, pero que sostiene las relaciones de poder que llevan a que el amor caritativo se muestre de esta manera (véase mi discusión sobre el discurso de la caridad en el cap. 1).

Objetaría cualquier suposición de que el amor puede proporcionar los cimientos para la acción política o de que es un signo de buena política. ¿Pero qué significaría la visión política si no amáramos esas visiones? ¿Estoy argumentando en contra de una política

visionaria? Aunque el amor no dé forma a nuestras visiones políticas, no significa que no deberíamos amar las visiones que tenemos. De hecho, debemos amar las visiones que tenemos, si tiene algún sentido que las imaginemos.

Debemos estar investidas en ellas, a la vez que abiertas a las maneras en que no pueden traducirse en objetos que pudieran asegurar nuestra posición en el mundo. Necesitamos estar investidas en las imágenes de un tipo diferente de mundo y actuar a partir de estos investimientos cuando amamos a nuestros amores y cuando vivimos nuestras vidas, a la vez que aceptamos la posibilidad de que tal vez estemos equivocadas, o de que el mundo en que estamos pueda cambiar de forma. No existe un buen amor que, al decir su nombre, pueda cambiar al mundo en el referente de ese nombre. Pero al resistirnos a hablar *en nombre del amor*, al reconocer que no actuamos simplemente *por amor*, y al comprender que el amor viene con condiciones, por más incondicional que se sienta, tal vez podamos encontrar un hilo o conexión de tipo diferente entre los otros a los que queremos y el mundo al que pretendemos darle forma. Tal vez el amor puede llegar a importar como una manera de describir el afecto mismo de solidaridad con otros en el trabajo que se hace para crear un mundo diferente. O como dice Joni Dean: "Hablo de la solidaridad reflexiva como esa apertura a la diferencia que permite que nuestros desacuerdos proporcionen la base para la conexión" (1996: 17). Esta sería una solidaridad afectuosa: "el tipo de solidaridad que nace de las relaciones íntimas de amor y amistad" (1996: 17). Los últimos dos capítulos del libro abordan este tema del papel de la emoción y los vínculos en la política queer y feminista.

7. Sentimientos queer

> Cuando la inmigrante hace visibles los procesos de producción, también ilustra la idea de que la familia necesita protección porque está perdiendo su viabilidad, y está cada vez más instalada en los horrores del imaginario con la necesidad de estrategias de seguridad cada vez más agresivas para asegurar su ideal de reproducirse a sí misma. Lo que está oculto es esta conexión: una relación entre la producción de vida (tanto discursiva como reproductiva) y la producción global
>
> Goodman 2001: 194

Como sostuve en los dos capítulos anteriores, la reproducción de la vida misma, donde la vida se fusiona con un ideal social ("la vida tal como la conocemos"), se representa con frecuencia como amenazada por la existencia de los otros: inmigrantes, queers y otros otros. Estos otros se vuelven fuentes de fascinación que permiten que el ideal se plantee como tal al corporizar la incapacidad de traducirlo en ser o en acción. Hemos de observar que se cuestiona la "reproducción" misma. La reproducción de la vida —en la forma de la generación futura— viene a ligarse con la reproducción de la cultura a través de la estabilización de arreglos de vida específicos ("la familia"). Es posible idealizar a la familia a través de la narrativa de la amenaza y la inseguridad; la familia se presenta como vulnerable, un ente que necesita ser defendido de otros que violan las condiciones de su reproducción. Como muestra Goodman, la defensa moral de la familia como modo de vida se vuelve un asunto

de "política global". Ya he considerado la manera en que la defensa de la guerra contra el terrorismo ha evocado a "la familia" como el origen del amor, la comunidad y el apoyo (v. cap. 3). Lo que necesita explorarse con más detalle es la manera en la que la heterosexualidad se vuelve el guión que liga lo familiar con lo global: la unión de hombre y mujer se vuelve una especie de "nacimiento", un parir no solo una vida nueva, sino modos de vida que son de antemano reconocibles como formas de civilización. Esta narrativa de la unión como condición para la reproducción de la vida, la cultura y el valor es lo que explica el deslizamiento en las narrativas racistas entre el miedo a los extraños e inmigrantes (xenofobia), el miedo a las personas queer (homofobia) y el miedo a la mezcla racial (así como a otras uniones ilegítimas).

Claro que estas narrativas o guiones no existen simplemente "allá afuera" para legislar las acciones políticas de los estados. También moldean cuerpos y vidas, incluidos los que siguen esas narrativas y los que se alejan de ellas en las maneras en que aman y viven, en las decisiones que toman dentro de las esferas íntimas del hogar y el trabajo. Es importante tomar en cuenta cómo la heterosexualidad obligatoria —definida como el efecto acumulativo de la repetición de la narrativa de la heterosexualidad como una unión ideal— moldea lo que es posible que hagan los cuerpos,[1] aunque no contenga lo que es posible ser. Los cuerpos adoptan la forma de las normas que se repiten con fuerza a lo largo del tiempo. La labor de la repetición supone ocultar el trabajo bajo el signo de la naturaleza. En este capítulo quiero plantear que las normas aparecen *como* las superficies de cuerpos; las normas son un asunto de impresiones, de la manera en que los cuerpos "reciben las impresiones" del mundo como un mundo conformado por otros. Es decir, esas impresiones son efectos del trabajo; lo que moldea las superficies de los cuerpos es la manera en que funcionan los cuerpos y cómo se trabaja en ellos. En cierto sentido, las normas reguladoras funcionan como las "lesiones por esfuerzo repetitivo". Al repetir algunos movimientos y no otros o al dirigirse en algunas direcciones y no

[1] Tomo esta frase, evidentemente, de Adrienne Rich. Debo mucho a su trabajo, que devela la naturaleza estructural e institucional de la heterosexualidad.

otras, los cuerpos se retuercen; se tuercen y adoptan formas que permiten ciertas acciones en la misma medida en que restringen la capacidad para otros tipos de acción.

Considero que la heteronormatividad también afecta la superficie de los cuerpos, que emergen a través de las impresiones que realizan otras personas. La heterosexualidad obligatoria moldea los cuerpos al suponer que un cuerpo "tiene que" orientarse hacia algunos objetos y no otros, objetos que están afianzados como ideales mediante la fantasía de la diferencia (v. cap. 6). Por consiguiente, la heterosexualidad obligatoria determina a qué cuerpos una "puede" acercarse legítimamente como posibles amantes y a cuáles no. Al moldear el acercamiento de una a los otros, la heterosexualidad obligatoria también moldea nuestro propio cuerpo *como una historia solidificada de acercamientos pasados*. Por tanto, la orientación sexual no se trata simplemente de la dirección que una toma hacia un objeto del deseo, como si esta dirección no afectara otras cosas que hacemos. La orientación sexual involucra cuerpos que, poco a poco, se convierten en mundos; implica una manera de orientar el cuerpo hacia otros y de alejarse de ellos, lo que afecta la manera en que podemos entrar en diferentes tipos de espacios sociales (presupone ciertos cuerpos, ciertas direcciones, ciertas maneras de amar y de vivir), aunque no conduzca los cuerpos a los mismos lugares. Es importante subrayar algo simple: las orientaciones afectan lo que pueden hacer los cuerpos.[2] En consecuencia, la imposibilidad de orientarse "hacia" el objeto sexual ideal afecta la forma en que vivimos en el mundo, un afecto que puede leerse como la incapacidad para reproducirse y como una amenaza al ordenamiento social de la vida misma.

Claro que una no tiene que hacer aquello que la fuerzan a hacer: que algo sea obligatorio demuestra que no es necesario. Pero negarse a ser forzada por las narrativas de la heterosexualidad ideal en la orientación de una hacia los otros, sigue siendo una manera de verse afectada por esas narrativas: funcionan como un guión de

[2] Una fenomenología queer podría ofrecer un enfoque sobre la "orientación sexual" al repensar el lugar del objeto en el deseo sexual, prestando atención a la manera en que la dirección que toman los cuerpos "hacia" algunos objetos y no otros, afecta la manera en que los cuerpos habitan los espacios y los espacios habitan los cuerpos.

la orientación propia en la forma de desobediencia. Los afectos de "no seguir" los guiones pueden ser múltiples. Por ejemplo, podemos considerar los costos psíquicos y sociales de amar un cuerpo que supuestamente no debe ser amado por el sujeto que soy yo, o de amar un cuerpo que se "suponía" que yo debía repudiar, lo cual puede implicar vergüenza y melancolía (Butler 1997b; Braidotti 2002: 53; v. cap. 5). Los afectos negativos de "no precisamente" vivir en las normas nos muestran cómo amar amores que no son "normativos" implica someterse a esas normas precisamente en cuanto a los costos y daños provocados cuando no las seguimos. ¿Se dan momentos queer cuando la imposibilidad de reproducir estas normas como formas de vida se acepta o afirma como una alternativa política y ética? Esta afirmación no sería sobre la conversión de la vergüenza en orgullo, sino sobre el goce de la negatividad de la vergüenza, un goce de aquello que la cultura normativa ha designado como vergonzoso (véase Barber y Clark 2002: 22-9).

En este capítulo podría preguntar cómo se siente habitar un cuerpo que no puede reproducir un ideal. Pero no es lo que quiero preguntar. En vez de eso quiero explorar los "sentimientos queer" sin trasladar esa exploración al tema de "sentirse queer". Ese traslado supondría que "lo queer" implica una vida emocional específica o que hay ciertos sentimientos que los cuerpos "tienen" debido a su incapacidad para habitar o seguir un ideal heterosexual. Claro que una puede sentirse queer. Hay sentimientos que participan en la autopercepción de "lo queer", una autopercepción que es corporal y que también está unida al hecho de "adoptar" un nombre. Pero estos sentimientos están mediados y están ligados a la categoría "queer" de maneras que son complejas y contingentes, precisamente porque la categoría se produce en relación con historias que la presentan como un signo de un ser fallido o de un "no ser".[3] Al explorar el potencial afectivo de lo queer, primero consi-

[3] Reflexionar sobre los sentimientos queer también es reflexionar sobre lo "queer" como un signo peliagudo. Como señala Butler, la palabra "queer" es performativa: ha adquirido significados nuevos a través de la repetición (Butler 1997c). "Queer", término que antes se usaba para insultar (cuando ser queer era ser no nosotros, no hetero, no normales, no humanos), se ha convertido en un nombre para una orientación política alternativa. Es importante que, como un signo pegajoso, "queer" adquiere significados nuevos pues no se lo extrajo de sus contextos de enunciación anteriores, sino que se conservaron.

deraré la relación entre las normas y los afectos en los debates sobre las familias queer; después discutiré el papel del duelo en la política queer y haré alusión específica a las reacciones queer ante los sucesos del 11 de septiembre. Por último, reflexionaré sobre el papel del placer en los estilos de vida o contraculturas queer; además planteo la pregunta sobre la manera en que el disfrute de las relaciones sexuales y sociales que se designan como "no (re)productivas" puede funcionar como una forma de disturbio político en una economía afectiva, que se organiza a partir del principio de que el placer solo es ético como incentivo o recompensa por una buena conducta.

(In)**comodidad y normas**

Es importante considerar el poder del funcionamiento de la heterosexualidad no solo como una serie de normas e ideales, sino también a través de las emociones que moldean los cuerpos y los mundos: las (hetero)normas son investimientos que pueden ser "asumidos" o "internalizados" por los sujetos. Practicar la heterosexualidad al seguir sus guiones en nuestra elección de algunos objetos de amor —y nuestro rechazo de otros— también es asumir un investimiento en la reproducción de la heterosexualidad. Claro que una no "le hace a" la heterosexualidad nada más a través de la elección de con quién tenemos o no tenemos sexo. La hetero-

En la política queer se conserva la fuerza del insulto; "el no" no se niega ("somos positivos"), sino que se acepta y se adopta como nombre. La posibilidad de producir significados nuevos, u orientaciones nuevas para significados "viejos", depende del activismo colectivo, del proceso de reunirse para despejar espacios o terreno para las acciones. Es decir, se necesita más que un cuerpo para abrir las posibilidades semánticas al igual que las políticas. Además, hay que recordar que queer sigue siendo un término peyorativo y que no todas las personas cuyas orientaciones consideraríamos queer pueden identificarse o se identificarían con este nombre, o incluso son capaces de "oír" el nombre sin escuchar la historia de su uso como término injurioso: "Ahora bien, surge la palabra 'queer'. Pero más allá de referirme a ella cuando cite, nunca usaré el término 'queer' para identificarme a mí o a cualquier otro homosexual. Es una palabra que mi generación —y mi compañero, veinticinco años menor que yo, se siente igual— nunca escuchará sin que le evoque connotaciones de violencia, ataques, arrestos y asesinatos" (Rechy 2000: 319). Lo que oímos cuando oímos palabras como "queer" depende de complejas historias psicobiográficas así como institucionales.

sexualidad como guión para una vida ideal plantea exigencias mucho más enérgicas. Se da por sentado que todos los arreglos surgen del arreglo de la pareja: hombre/mujer. No es casualidad que la heterosexualidad obligatoria funcione con mucha fuerza en los modos de conversación más informales. Alguien pregunta: "¿Tienes novio?" (a una muchacha) o "¿Tienes novia?" (a un muchacho). Los sujetos queer se cansan de estar corrigiendo y de desviar el tema; de la presión de esta insistencia, esta presuposición, esta exigencia que pide ya sea "pasarla por alto" (expresar un "yo paso", que no siempre es posible) o formas directas o indirectas de autorrevelación ("bueno, en realidad él es ella" o "ella es él", o simplemente decir "ella" en vez de "él" o "él" en vez de "ella", en el momento "obvio"). No importa qué tan "fuera del closet" estés, qué tan (in)cómodamente queer puedas sentirte, esos momentos de interpelación se repiten con el tiempo y pueden vivirse como una herida corporal; son momentos que posicionan a los sujetos queer como sujetos fallidos en su incapacidad para vivir de acuerdo con el "mira, tú también" de la autonarración heterosexual. La cotidianeidad de la heterosexualidad obligatoria es también su afectividad, que está envuelta en ceremonias (nacimiento, matrimonio, muerte) que unen a las familias, y en un investimiento continuo en la sentimentalidad de la amistad y el romance. Claro que esa sentimentalidad está profundamente insertada en la cultura pública así como en la privada, pues los relatos de romance heterosexual proliferan como si fueran asuntos de interés humano. Como sostienen Lauren Berlant y Michael Warner: "La heterosexualidad nacional es el mecanismo mediante el cual una cultura nacional central puede imaginarse como el espacio esterilizado de un sentir sentimental" (2000: 313).

Podemos considerar el espacio esterilizado como una zona de confort. La normatividad es cómoda para quienes pueden habitarla. La palabra "confort" sugiere bienestar y satisfacción, pero también comodidad y soltura. Seguir las reglas de la heterosexualidad es estar cómoda en un mundo que, como espejo, me devuelve

como un ideal la imagen de la forma de pareja que habito.[4] Claro que a una la pueden hacer sentir incómoda por habitar un ideal. A una pueden incomodarla con sus propios conforts. Ver la heterosexualidad como un ideal que una podría o no seguir —o estar incómoda con los privilegios que le son otorgados por habitar un mundo heterosexual— es una forma de confort menos cómoda. Pero sigue siendo confort y el confort es algo muy difícil de ver cuando una lo vive. Después de haber habitado incómodamente y por muchos años los conforts de la heterosexualidad, sé muy bien de qué hablo. Ahora que vivo una vida queer puedo reflexionar sobre muchas comodidades que ni siquiera alcanzaba a ver pese a las incomodidades que "sentía". No tendemos a notar lo que es cómodo, incluso cuando creemos que sí lo hacemos.

Por consiguiente, pensar sobre el confort siempre es un punto de partida útil para reflexionar. Así que pensemos en cómo se siente estar cómoda. Digamos que te hundes en un sillón cómodo. Vean que ya transferí el afecto a un objeto ("es cómodo"). Pero el confort se refiere al ajuste entre el cuerpo y el objeto: mi sillón cómodo puede no serlo para ti, que tienes un cuerpo con una forma diferente. El confort se trata del encuentro entre más de un cuerpo, es la promesa de un sentimiento de "hundirse". Después de todo, el dolor o la incomodidad son lo que devuelven nuestra atención a las superficies del cuerpo *como cuerpo* (v. cap. 1). Estar cómoda es estar tan a gusto con el ambiente propio, que es difícil distinguir dónde termina nuestro cuerpo y dónde empieza el mundo. Una encaja y, al encajar, las superficies de los cuerpos desaparecen de la vista. La desaparición de la superficie es ilustrativa: en los sentimientos de confort, los cuerpos se extienden a los espacios y los espacios se extienden a los cuerpos. El sentimiento de hundirse implica un espacio continuo o uno donde no puedes ver las "costuras" entre los cuerps.

La heteronormatividad funciona como una forma de confort público al permitir que los cuerpos se extiendan a espacios que ya

[4] Véase el capítulo 5 sobre la vergüenza, en el que discuto la manera en que los cuerpos normativos tienen una relación "tautológica" con los ideales sociales: *sienten orgullo al acercarse a un ideal que ya adoptó la forma de ellos.*

adoptaron su forma. Esos espacios se viven como espacios cómodos en tanto permiten que los cuerpos encajen; la forma de esos cuerpos ya ha dejado una impresión en las superficies del espacio social (como un sillón que adopta la forma de algunos cuerpos que lo habitan: casi podemos ver la forma de los cuerpos como "impresiones" sobre la superficie). Las impresiones que adquieren las superficies funcionan como huellas de los cuerpos. Incluso podemos ver este proceso en los espacios sociales. Como ha sostenido Gill Valentine, la "heterosexualización" de espacios públicos como las calles, se naturaliza debido a la repetición de diferentes formas de conducta heterosexual (imágenes en anuncios espectaculares, la música que se toca, demostraciones de intimidad heterosexual y demás), un proceso del que no se percatan los sujetos heterosexuales (1996: 149). Las superficies del espacio social y del corporal "registran" la repetición de los actos, así como el paso de algunos cuerpos y no de otros.

La heteronormatividad también se vuelve una forma de consuelo: nos sentimos mejor al enfrentarnos a la calidez de un mundo que ya internalizamos. No lo vemos *como un mundo,* pues éste nos moldeó e incluso hemos tomado su forma. Quizá las normas no solo tienen una manera de desaparecer de la vista, sino que también pueden ser eso que no sentimos conscientemente.[5] Los sujetos queer, cuando se enfrentan a los "conforts" de la heterosexualidad pueden sentirse incómodos (el cuerpo no "se hunde en" un espacio que ya adquirió su forma). La incomodidad es un sentimiento de desorientación: nuestro cuerpo se siente fuera de lugar, torpe e inquieto. Conozco ese sentimiento demasiado bien, la sensación de estar fuera de lugar y de aislamiento implica una aguda conciencia de la superficie del cuerpo propio, que aparece *como* superficie, cuando una no puede habitar la piel social, que es moldeada por algunos cuerpos y no por otros. Además, es posible que a los sujetos queer también se les "pida" que no hagan sentir incómodos a los heterosexuales y que eviten mostrar signos de intimidad queer, lo cual en sí mismo es un sentimiento incómodo, una

[5] Mi análisis sobre la relación entre el asombro y el alejamiento (cap. 8, secc. 2) de lo ordinario se suma a este argumento.

restricción a lo que una puede hacer con su propio cuerpo, y con el cuerpo de otra persona, en el espacio social.[6] Para algunos cuerpos la disponibilidad del confort y la carga del ocultamiento puede depender del trabajo de otros. El confort puede funcionar como una forma de "fetichismo del sentimiento": algunos cuerpos pueden "tener" confort solo como un efecto del trabajo de otros, y el trabajo mismo se oculta a la vista.[7]

Por consiguiente, la teoría queer tiene muy buenas razones para definirse no solo como antiheteronormativa, sino como antinormativa. Como sostienen Tim Dean y Christopher Lane, la teoría queer "defiende una política que se basa en la resistencia a todas las normas" (2001: 7). Es importante recordar que la heteronormatividad se refiere a más que la simple presuposición de que es normal ser heterosexual. La "norma" es reguladora y se apoya en un "ideal" que asocia la conducta sexual con otras formas de conducta. Por ejemplo, podemos considerar cómo la restricción del objeto de amor no se trata simplemente de la conveniencia de *cualquier* unión heterosexual. La pareja debe "hacer buena pareja" (un juicio que con frecuencia parte de supuestos de clase y raza sobre la importancia de "empatar" los antecedentes de quienes integran la pareja) y debería excluir a otros del terreno de la intimidad sexual

[6] Claro que los sujetos heterosexuales pueden sentir incomodidad cuando se enfrentan a las personas queer y a formas de unión queer, cuando se da el caso de que no se pueden ocultar los signos de lo queer. Una política queer podría abrazar esta incomodidad: podría buscar hacer que la gente se sintiera incómoda al hacer más visibles los cuerpos queer. No todas las personas queer se sentirán cómodas con ese mandato: incomodar a otros. Sobre todo si tomamos en cuenta que las "familias de origen" son espacios cruciales para las experiencias queer de incomodidad, puede ser que los *signos* de lo queer se oculten en nombre del amor o del cuidado. Agradezco a Nicole Vittelone, quien me ayudó a aclarar este argumento. Véase también el capítulo 5 sobre la vergüenza para una discusión de la vergüenza queer dentro de las familias.

[7] El capitalismo global depende del "fetiche del sentimiento" del confort: para que otras personas que consumen se sientan cómodas, otras deben trabajar mucho, incluyendo a la gente que hace la limpieza, así como a otros trabajadores manuales. Esta división del trabajo y del ocio (como la división entre trabajo intelectual y manual) funciona como un instrumento de poder entre y dentro de los estados nación. Sin embargo, la relación "de trabajo" queda oculta por la transformación del confort en propiedad y derecho. Podemos ver esto claramente en la industria del turismo: los signos del trabajo se retiran del producto mismo, como en los paquetes turísticos, como una manera de aumentar su valor. Véase McClintock (1995) para una análisis de la creación del productos y el fetichismo, y Hotchschild (1983: 7) para un análisis del trabajo emocional que se requiere para dar bienestar a las personas que consumen.

(una idealización de la monogamia que a menudo equipara intimidad con derechos de propiedad o los derechos al otro íntimo como propiedad). Además, una unión heterosexual solo puede acercarse a un ideal si es sancionada por el matrimonio, por la participación en el ritual de la reproducción y de la buena crianza, por ser buenos vecinos, así como amantes, madres y padres buenos y hasta por ser mejores ciudadanos y ciudadanas. De esta manera, la cultura normativa implica la diferenciación entre maneras legítimas e ilegítimas de vivir, por medio de las cuales se supone que la preservación de lo que es legítimo ("la vida tal como la conocemos") es necesaria para el bienestar de la siguiente generación. La heteronormatividad implica la reproducción o transmisión de cultura a través de la manera en que vivimos nuestra vida en relación con otras personas.

En consecuencia, para quienes hacen teoría queer, es importante que las vidas queer no sigan los guiones de la cultura heteronormativa: no se vuelvan, para usar el provocador y convincente término de Judith Halberstam, vidas "homonormativas" (2003: 331). Esas vidas no desearían tener acceso al confort; mantendrían su incomodidad con todos los aspectos de la cultura normativa mostrándolo por la forma en que viven. Idealmente no tendrían familia, no se casarían, no sentarían cabeza en relaciones de pareja irreflexivas, no parirían ni criarían hijos e hijas, no se unirían a los programas de vigilancia vecinal ni rezarían por la nación en tiempos de guerra. Cada uno de estos actos "sustentaría" los ideales que dictan que dichas vidas son queers, fallidas e imposibles de vivir. La aspiración a los ideales de conducta que es central para la reproducción de la heteronormatividad ha sido llamada, muy comprensiblemente, una forma de asimilación.

Tomemos, por ejemplo, la obra de Andrew Sullivan. En su *Virtually Normal* sostiene que la mayoría de la gente gay quiere ser normal, y que ser gay no significa ser no normal, aunque una no sea precisamente tan normal como una persona hetero (para parafrasear a Homi Bhabha, "casi normal, pero no exactamente"). Así que Sullivan sugiere que una persona puede aspirar a *tener* una vida heterosexual sin *ser* heterosexual: la única diferencia sería la elección de nuestro objeto de amor. Como dice él:

> Es perfectamente posible combinar una celebración de la familia tradicional con la celebración de una relación homosexual estable. Después de todo, una está moldeada a partir de la otra. Si se la construye cuidadosamente como una ideología social conservadora, la noción de relaciones gays estables hasta podría servir para apuntalar la ética del matrimonio heterosexual, al mostrar cómo incluso quienes están excluidos de ella pueden desear moldearse según su forma y estructura (1996: 112).

En este punto las relaciones gays son valoradas y celebradas en la medida en que están "moldeadas" a partir del modelo tradicional de la familia heterosexual. De hecho, Sullivan define su proyecto explícitamente como una manera de apoyar y extender el ideal de la familia al mostrar cómo quienes "no son eso" buscan "volverse eso". Las relaciones gays, al imitar las formas de unión heterosexual, juran lealtad a las mismas formas que no pueden habitar. Esta imitación es, como ha dicho Douglas Crimp (2002), una manera de mantener las condiciones psíquicas de la melancolía, en tanto que Sullivan se identifica con aquello que él no puede ser y, de hecho, con lo que ya lo ha rechazado. Como subraya Crimp, Sullivan es "incapaz de reconocer la imposibilidad de tratar la homofobia, porque su melancolía consiste precisamente en que se identifica con el repudio que siente por él la persona homófoba" (2002: 6). La asimilación implica el deseo de acercarse a un ideal al que de antemano no se puede llegar; una identificación con la designación de una como un sujeto fallido. La elección de la asimilación —piel queer, máscaras hetero— claramente tiene que ver con la sustentación de la violencia ejercida por las distinciones heteronormativas entre vidas legítimas e ilegítimas.[8]

Como ha planteado Judith Butler, uno de los problemas más grandes de las campañas a favor del matrimonio gay es precisamente la manera en que pueden fortalecer la jerarquía entre vidas legítimas e ilegítimas. La jerarquía, más que residir en una distinción entre lo gay y lo hetero, se desplaza hacia una nueva distinción entre relaciones queer más o menos legítimas (Butler 2002a: 18). Como

[8] Evidentemente, estoy parafraseando a Frantz Fanon en su *Piel negra, máscaras blancas*. La analogía tiene sus límites: no puede suponerse que la asimilación a lo blanco y la asimilación a lo hetero son equivalentes, en parte debido a la distinta relación que tienen la raza y la sexualidad con los signos de la visibilidad. Véase Lorde 1984.

pregunta ella: ¿el matrimonio homosexual "solo se vuelve una 'opción' al extenderse como una norma (y, por ende, al excluir otras opciones), una que también extiende las relaciones de propiedad y hace más conservadoras las formas sociales para la sexualidad"? (2002a: 21). En otras palabras, si algunos de los derechos de la heterosexualidad se extienden a la gente queer, ¿qué ocurre con las personas queer que no toman esos derechos, cuyas elecciones de vida y deseos sexuales no pueden traducirse en la forma del matrimonio, incluso cuando deja de implicar una unión heterosexual? ¿Estas personas queer (no casadas) se vuelven los otros ilegítimos en contra de quienes se sustenta el ideal del matrimonio?

Claro que el tema del matrimonio gay sigue siendo un dilema político. No apoyar la extensión del derecho al matrimonio a las relaciones gays podría apoyar el *statu quo*, que mantiene la distinción entre las vidas legítimas e ilegítimas sobre la base de la orientación sexual. Como sostiene Judith Butler (2002a), los costos sociales y psíquicos de que las otras personas no reconozcan nuestra relación (sea que el reconocimiento lo determine la ley o no) son enormes, sobre todo en situaciones de pérdida y luto (véase la siguiente sección). Quiero entrar en este debate al considerar cómo puede cuestionarse la elección política de ser queer o hetero (o persona queer asimilada). Butler misma cuestiona la elección, al adoptar una postura ambivalente. Aunque reconozco el valor de esa ambivalencia, quiero sugerir que una mayor reflexión sobre los vínculos queer podría permitirnos no presentar la asimilación o la transgresión como opciones.

En primer lugar, podemos volver a mi descripción de lo que podríamos llamar una vida queer. Sugerí que "idealmente" esas vidas se mantendrán incómodas con los guiones de la existencia heteronormativa. Depender de esa palabra es algo revelador, pues ya al describir lo que puede ser queer, también estoy definiendo las bases de una idealidad, donde para tener una vida queer ideal, o incluso para ser legítimamente queer, la gente debe actuar de ciertas maneras en vez de otras. Hay que preguntarse: ¿de qué manera definir un ideal queer depende de la existencia de otros que no pueden cumplir con él? ¿Quién puede y quién no puede encarnar el ideal queer? Ese ideal no es igualmente asequible a todas las personas,

ni siquiera a todas las que se identifican con el signo "queer" u otros "signos" de la sexualidad no normativa. Por ejemplo, Gayatri Gopinath (2003) reflexiona sobre cómo las formas visibles y públicas de "lo queer" quizá no están disponibles para las lesbianas del sureste asiático, donde es posible que sea en los espacios privados del hogar donde los cuerpos puedan explorar placeres homoeróticos. Su argumento muestra cómo los cuerpos queer tienen un acceso distinto a las formas de cultura públicas, que afectan la manera en que pueden habitar esos espacios públicos. De hecho, aunque ser queer puede sentirse como algo incómodo dentro del espacio heterosexual, esto no tiene como consecuencia que las personas queer siempre se sientan cómodas en espacios queer. Yo me he sentido incómoda en algunos espacios queer, repito, como con una sensación de estar fuera de lugar. No estoy diciendo que *me han hecho* sentir incómoda; la incomodidad es en sí misma un signo de que los espacios queer pueden extender algunos cuerpos más que otros (por ejemplo, algunos espacios queer podrían extender la movilidad de cuerpos blancos de clase media). En ocasiones, me siento incómoda de habitar la palabra "queer", pues me preocupa no ser suficientemente queer, no haberlo sido el tiempo suficiente o simplemente no ser el tipo correcto de queer. Podemos sentirnos incómodas en las categorías que habitamos, incluso en categorías que están moldeadas por su rechazo del confort público.

Además, parece que plantear un ideal de lo que es estar libre de los guiones que definen lo que cuenta como una vida legítima, supone un modelo de libertad negativo, definido aquí como *libertad respecto de las normas.* Ese modelo de la libertad negativo idealiza el movimiento y la desconexión, y construye una forma móvil de subjetividad que podría escapar de las normas que restringen lo que pueden hacer los cuerpos. Otras personas han criticado la teoría queer por su idealización del movimiento (Epps 2001: 412; Fortier 2003). Como dice Epps: "La teoría queer tiende a apostarle mucho al movimiento, sobre todo cuando se trata de movimiento en contra, más allá o para alejarse de las reglas y reglamentos, normas y convenciones, fronteras y límites [...] convierte la fluidez en un fetiche" (2001: 413). La idealización del movimiento, o la transformación de este en fetiche, depende de la exclusión de otras per-

sonas que ya están posicionadas como *no libres del mismo modo.* Los cuerpos que pueden moverse con más comodidad quizá también pueden moldear con más facilidad el signo "queer" y ser moldeados por él. Es por esta razón que Biddy Martin sugiere que necesitamos "dejar de definir lo queer como móvil y fluido en relación con lo que entonces se interpreta como estancado e inmovilizador" (1996: 46). Claro que la idealización del movimiento depende de un modelo anterior de lo que cuenta como una vida queer, que quizá excluye a otros, los que tienen vínculos que no se leen como queer, o que pueden carecer del capital (cultural y económico) para sustentar el "riesgo" de mantener la antinormatividad como una orientación permanente.

Las vidas queer no suspenden los vínculos que son cruciales para la reproducción de la heteronormatividad y esto no disminuye "lo queer", sino que intensifica el trabajo que puede realizar. Las vidas queer siguen moldeadas por aquello que no pueden reproducir. El otro lado de esto es que las vidas queer moldean lo que se reproduce: puesto que son incapaces de reproducir las normas a partir de cómo las habitan, las vidas queer producen efectos distintos. Por ejemplo, la labor de cuidado de las madres lesbianas puede implicar "tener" que vivir en estrecha cercanía con las culturas heterosexuales (en la negociación con las escuelas, con otras madres, con las comunidades locales), y al mismo tiempo no poder habitar el ideal heterosexual. La brecha entre el guión y el cuerpo, incluida la forma corporal de "la familia", puede implicar incomodidad y, por ende, quizá "reelabore" el guión. La reelaboración no es inevitable, pues depende de o está supeditada a otros factores sociales (especialmente la clase) y no necesariamente involucra actos políticos conscientes.

Podemos volver a mi señalamiento sobre el confort: el confort se da como efecto de que los cuerpos puedan "hundirse" en espacios que ya tomaron su forma. La incomodidad no es simplemente una elección o una decisión —"me siento incómoda con esto o con aquello"—, sino un efecto de cuerpos que habitan espacios que no adoptan o "extienden" su forma. Así que cuanto más cerca lleguen los sujetos queer a los espacios definidos por la heteronormatividad, más *potencial* habrá para una reelaboración de lo hetero-

normativo,[9] en parte porque la proximidad "muestra" cómo los espacios permiten que se extiendan algunos cuerpos y no otros. Por lo general, esas maneras de extenderse quedan ocultas por lo que ellas mismas producen: el confort público. ¿Qué ocurre cuando los cuerpos no pueden "hundirse en" los espacios, fracaso que podemos describir como un "volver queer" el espacio?[10] ¿Cuándo se traduce este potencial para "volver [algo] queer" en una transformación de los guiones de la heterosexualidad obligatoria?

Al considerar cómo se traduce este potencial en transformación, es importante que no construyamos un mandato político; por ejemplo, al sostener que todas las madres lesbianas deberían trabajar activamente para interrumpir los guiones de la heterosexualidad obligatoria. Como muestra Jacqui Gabb, algunas madres lesbianas pueden percibir que sus familias son como "cualquier otra familia" (2002: 6; véase también Lewin 1993). Ahora bien, ¿es esto una señal de su asimilación y de su fracaso político? Claro que la información podría leerse de esa manera. Pero también muestra la ausencia de cualquier traducción directa entre la lucha política y los contornos de la vida cotidiana a partir de las maneras en que los sujetos queer ocupan sitios muy diferentes dentro del orden social. Sostener de manera activa una actitud positiva de "transgresión" no solo toma tiempo, sino que puede no ser psíquica, social o materialmente posible para algunas personas y grupos, dados sus compromisos e historias inconclusos y en proceso. Por ejemplo, quizá algunas madres lesbianas de clase trabajadora no podrían darse el lujo de colocarse fuera de las redes de parentesco dentro de los barrios locales: ser reconocidas como "cualquier otra familia" podría no solo ser estratégico, sino necesario para su sobrevivencia. Quizá otras madres lesbianas de clase trabajadora no deseen ser "como las otras familias": lo que puede ser necesario para algunas, podría ser imposible para otras. La asimilación y la integración no son op-

[9] Agradezco a Jackie Stacey los agudos comentarios que me hizo durante una conversación y que me ayudaron a formular este argumento.

[10] Claro que algunos cuerpos queer logran pasar, lo cual significa pasar al espacio hetero. Disimular y pasar como una tecnología conllevan el trabajo de ocultar: pasar podría producir un efecto de confort ("no podemos ver la diferencia"), pero no para el sujeto que pasa, que puede estar sintiendo incomodidad, o no estar a gusto, debido a la constante amenaza de que "lo vean" o lo descubran. Véase Ahmed 1999.

ciones que están disponibles para las personas, sino que son efectos de cómo los sujetos pueden y no pueden habitar los ideales y las normas sociales.[11] Incluso cuando las familas queer quieren ser reconocidas como "familias como las otras familias", su diferencia respecto del guión ideal produce perturbaciones —momentos en los que "no se hunden"— que requerirán formas de negociación activas en diferentes tiempos y lugares.

Definir una familia como queer ya es interrumpir una imagen ideal de la familia, basada en el lazo biológico, la procreación y la unión heterosexuales. Más que pensar en las familias queer como una extensión de un ideal (y, por tanto, como una forma de asimilación que sustenta al ideal), podemos empezar a reflexionar sobre la denuncia del fracaso del ideal como parte del trabajo que están haciendo las familias queer. Como sugieren Weeks, Heaphy y Donovan, podemos considerar a las familias como prácticas sociales y "más como un adjetivo o, quizá, un verbo" (2001: 37). Las familias son *una palabra que hace y una palabra para hacer.* De hecho, pensar en las familias como lo que la gente hace en su vida íntima nos permite evitar plantear las familias queer como un ideal alternativo al suponer, por ejemplo, que las familias queer son forzosamente más igualitarias (Carrington 1999: 13). Las vidas queer implican problemáticas de poder, responsabilidad, trabajo y desigualdades, y, muy importante, no trascienden ni pueden trascender las relaciones sociales del capitalismo global (Carrington 1999: 218). Reflexionar sobre el trabajo que se realiza en las familias queer, así como en lo que hacen, nos permite trastocar la idealización de la forma de la familia.

Parece que este argumento sugiere que las familias queer pueden ser justo como otras familias en su fracaso compartido para habitar un ideal. Pero claro que ese argumento neutralizaría las diferencias entre las familias queer y las no queer, así como las diferencias entre las familias queer mismas. Quizá las familias no "son" el ideal, que en sí mismo es una fantasía imposible, pero tienen

[11] El debate sobre las familias queer también se ha definido en términos de la oposición entre asimilación y resistencia (Goss 1997; Sandell 1994; Phelan 1997: 1; Weston 1991: 2; Weston 1998).

una relación distinta de proximidad con él. Para algunas familias, el ideal adopta la forma que ellas tienen (heterosexual, blanca, de clase media y demás). La "incapacidad" para habitar un ideal puede ser visible o no para otras personas, y esta visibilidad tiene efectos en los contornos de la existencia cotidiana. Aprender a vivir con los efectos y afectos del heterosexismo y la homofobia puede ser crucial para lo que distingue a las familias queer de las no queer. Esas formas de discriminación pueden tener efectos negativos que involucran dolor, angustia, miedo, depresión y vergüenza, y todos pueden restringir la movilidad social y corporal. Sin embargo, los efectos de esta incapacidad para encarnar un ideal no son simplemente negativos. Como ha discutido Kath Weston, las familias queer con frecuencia narran la emoción de crear vínculos íntimos que no se basan en lazos biológicos o en relaciones de género establecidas:

> En vez de ver a las familias que escogemos como imitaciones o derivados de los lazos familiares que se crearon en alguna otra parte en su sociedad, muchas lesbianas y hombres gay se refirieron a la dificultad y el entusiasmo que acompañaron a la construcción de un parentesco en *ausencia* de lo que llamaron "modelos" (Weston 1991: 116, véase también Weston 1995: 93).

La ausencia de modelos que sean apropiados no significa una ausencia de modelos. De hecho, al "no encajar" en el modelo de la familia nuclear, las familias queer pueden trabajar para transformar lo que pueden hacer las familias. El "no encajar" o la incomodidad abren posibilidades, apertura que puede ser difícil y emocionante.

Existe el riesgo de que las "familias queer" puedan ser propuestas como un ideal dentro de la comunidad queer. Si las familias queer fueran idealizadas dentro de esta comunidad, entonces los encuentros queer efímeros, o formas más casuales de amistades y relaciones, terminarían viéndose como fracasos o como formas de vincularse menos significativas. La política queer necesita quedar abierta a diferentes maneras de vivir lo queer, para mantener la posibilidad de que las diferencias no se conviertan en fracaso. Los sujetos queer usan nombres distintos para lo que les parece significativo en su vida y hallan significado en diferentes lugares, incluidos los que son considerados ilegítimos en las culturas hete-

ronormativas. La palabra "familias" puede permitir que algunas personas queer distingan entre sus vínculos más o menos significativos, donde no se da por sentado que el significado toma una forma que ya se dio con anticipación. Para otras personas, la palabra "familias" puede estar demasiado saturada con afectos como para ser utilizable. Por ejemplo, la noción de Eve Kosofsky Sedgwick de la familia es:

> suficientemente elástica como para hacer justicia a la profundidad y a veces a la durabilidad de los vínculos no maritales y/o no procreativos, los vínculos del mismo sexo, los vínculos que no son díadas, los vínculos que no se definen por la genitalidad, los vínculos de parientes "afines por adopción"; los vínculos de hermanos y hermanas adultas, los vínculos no biológicos a través de generaciones, etc." (1994: 71).

Pero no puede depositarse la esperanza simplemente en la elasticidad de la palabra "familia": esa cualidad no debe volverse un fetiche ni mantenerse como un objeto en el que todas las personas debamos estar investidas. La esperanza de "la familia" para los sujetos queer solo puede existir en la medida en que no es el único objeto de esperanza (v. el cap. 8, para un análisis de la esperanza). Si no legislamos sobre las formas que adoptan los lazos queer —y suponemos que hay una diferencia ontológica entre lazos legítimos e ilegítimos—, es posible que se los nombre como vínculos, sin exigir que otras personas queer "devuelvan" esos vínculos en la forma de un investimiento compartido.

Después de todo, los lazos entre queers son lo que hace que los cuerpos queer "no puedan" sentirse cómodos en espacios que extienden la forma de la pareja heterosexual. Podemos plantear los efectos de "no encajar" como una forma de incomodidad queer, pero una incomodidad que es generadora en vez de simplemente ser restrictiva o negativa. Sentirse incómoda es precisamente verse afectada por lo que persiste en moldear cuerpos y vidas. Por lo tanto, la incomodidad no se refiere a la asimilación o la resistencia, *sino a habitar las normas de manera diferente.* El hecho de habitar es generador o productivo en la medida en que no finaliza en la incapacidad de afianzar las normas, sino en posibilidades de vida que no "siguen" esas normas de principio a fin. Por consiguiente, lo

queer no es acerca de la trascendencia o liberación de lo (hetero) normativo. Los sentimientos queer se ven "afectados" por la repetición de guiones que no pueden reproducir, y este "afecto" también es señal de lo que puede hacer lo queer, de cómo puede funcionar al *trabajar sobre* lo (hetero)normativo. Fracasar en ser no normativo no es, entonces, el fracaso de lo queer para ser queer, sino un signo de vínculos que son la condición de posibilidad para lo queer. Los sentimientos queer pueden abarcar una sensación de incomodidad, una falta de comodidad con los guiones que están disponibles para vivir y amar, junto con un cierto entusiasmo frente a la incertidumbre de los espacios a los que puede llevarnos la incomodidad.

Duelo queer

El debate acerca de la pertinencia de que las relaciones queer deban ser reconocidas por la ley, adquiere una importancia crucial en los momentos de pérdida. Las historias queer nos hablan de injusticias ineludibles, por ejemplo, cuando las y los deudos lesbianas y gays no son reconocidos como tales en los hospitales, por las familias y en las cortes judiciales. En esta sección quiero aclarar cómo podría funcionar el reconocimiento de las vidas queer de tal manera que evite la asimilación, mediante la exploración del papel del duelo dentro de la política queer. Ya se ha mostrado contundentemente cómo el duelo sustenta, o incluso forma, la heterosexualidad del sujeto normativo. Por ejemplo, Judith Butler sostiene que el sujeto heterosexual debe "renunciar" al potencial del amor queer, pero esta pérdida no puede llorarse, y está forcluida o prohibida permanentemente para el sujeto (1997b: 135). Así, la homosexualidad se vuelve una "pérdida que no puede llorarse", que regresa para atormentar al sujeto heterosexual a través de su identificación melancólica con aquello que ha sido expulsado permanentemente. Para Butler, esta pérdida que no se llora se desplaza: la cultura heterosexual, al haber renunciado a su capacidad para llorar la pérdida de su propia calidad de queer, no puede lamentar la pérdida de vidas queer, no puede admitir que las vidas queer son vidas que podrían perderse.

Dicho llanamente, las vidas queer deben ser reconocidas como vidas que pueden ser lloradas. En cierto sentido, no es que las vidas queer existan como "pérdida que no se llora", sino que las pérdidas queer no pueden "admitirse" como formas de pérdida, en primer lugar, ya que las vidas queer no son reconocidas como vidas "que se pierden". Debemos reconocernos como alguien que tiene algo antes de poder reconocernos como alguien que pierde algo. La pérdida, claro está, no implica simplemente tener algo que nos ha sido arrebatado. Los significados de la pérdida se deslizan desde "dejar de tener" a sufrir y a ser despojada de algo. La pérdida implica el reconocimiento de la deseabilidad de lo que se tuvo alguna vez: quizá tenemos que amar para perder. Así, la incapacidad para reconocer la pérdida queer *como* pérdida también es la incapacidad para reconocer las relaciones queer como vínculos significativos, que las vidas queer son vidas que vale la pena vivir o que las personas queer son más que personas heterosexuales fallidas, heterosexuales que no lograron "ser". Como lo queer se lee como una forma de "no vida" —la muerte queda implícita, puesto que se la ve como no reproductiva—, quizá las personas queer ya están muertas y no pueden morir. Como sugiere Jeff Nunokawa, la cultura heteronormativa implica la muerte queer, "desde el principio" (1991: 319). La pérdida queer puede no contar *porque precede a una relación de tener.*

Por consiguiente, el activismo queer se ha vinculado con la política del duelo, con la pregunta de qué pérdidas cuentan como dignas de ser lloradas. Esta politización del duelo fue crucial para el activismo en torno al sida y la transformación del duelo en militancia (véase Crimp 2002). Como dice Ann Cvetkovich: "La crisis del sida, como otros encuentros traumáticos con la muerte, ha cuestionado nuestras estrategias para recordar a las personas muertas, y nos ha obligado a inventar nuevas formas de duelo y de conmemoración" (2003a: 427). El activismo alrededor del sida produjo obras de duelo colectivo, que buscaban hacer presente la pérdida de las vidas queer dentro de la cultura pública: la Names Project Quilt, por ejemplo, donde cada colcha significa una pérdida que se une a otras en un despliegue potencialmente ilimitado de pérdida colectiva. Pero, ¿qué efectos políticos acarrea protestar contra

la incapacidad de reconocer la pérdida queer mediante la exhibición de esa pérdida?

Para ocuparme de esta pregunta, quiero explorar las formas de duelo que se mostraron públicamente como reacción al 11 de septiembre de 2001. Como sostiene Marita Stukern, la prisa para conmemorar como reacción a los sucesos no solo buscó reemplazar una ausencia con una presencia, sino que también sirvió para representar la ausencia a través de algunas pérdidas y no otras. Por un lado, las pérdidas individuales de seres queridos fueron lloradas y surgieron como hilos en el entramado del duelo colectivo. Los retratos individuales de duelo que aparecieron en el *New York Times* y los memoriales por las pérdidas individuales que se colocaron en toda la ciudad, funcionan como una forma de testimonio, como una manera de que la pérdida individual esté presente para las demás personas. Se retrata cada una de las vidas para transformar un nombre en un ser, alguien que alguna persona perdió; de esta manera, la persona que se perdió *no solo falta, sino que también la echamos de menos*. Pero al mismo tiempo, algunas pérdidas más que otras vinieron a encarnar la pérdida colectiva. Sturken sugiere que se construyó una "jerarquía de los muertos":

> La cobertura de los sucesos del 11 de septiembre realizada por los medios establece una jerarquía de las personas muertas con, por ejemplo, un trato especial a las historias de los servidores públicos, los bomberos por encima de los oficinistas, los policías por encima de los guardias de seguridad, y las historias de quienes tienen capital económico por encima de quienes no lo tienen, los comerciantes por encima del personal de intendencia (2002: 383-4).

Mientras que algunas pérdidas se privilegian por encima de otras, algunas ni siquiera parecen pérdidas. Algunas son acogidas (como "nuestras") y por lo tanto excluyen otras que, entonces, no cuentan como pérdidas.[12]

[12] Claro que queda la pregunta sobre si "otros" quisieran que el duelo colectivo se extendiera a ellos. ¿Qué signficaría que las personas no lloradas fueran lloradas? Puede que el otro no quiera mi duelo precisamente porque ese dolor podría "acoger" lo que, de entrada, "no se permitía que estuviera cerca". ¿Querrían los iraquíes y afganos que la fuerza de la aflicción occidental los transformara en pérdidas? ¿No implicaría esto el riesgo de una

Las pérdidas queer estaban entre las excluidas de las culturas públicas del duelo. Como ha dicho David L. Eng, los guiones públicos del duelo después del 11 de septiembre estaban llenos de signos de heteronormatividad: "La retórica de la pérdida de 'padres y madres', 'hijos e hijas' y 'hermanos y hermanas' intenta delinear la fluida alineación entre el estado-nación y la familia nuclear, los simbolismos de las relaciones consanguíneas y la domesticidad nacionalista" (2002: 90). Algunos grupos queer han intervenido debido a esta omisión y han nombrado las pérdidas queer. Por ejemplo, la persona que preside la National Lesbian and Gay Journalists Association,[13] nombra la pérdida queer tanto al nombrar individualmente a las personas queer que se perdieron el 11 de septiembre como al describir los sucesos como una pérdida para la comunidad queer. Lo interesante de esta respuesta es la manera en que se dirige a dos comunidades: la nación y la comunidad queer, al usar pronombres incluyentes para describir ambas. La primera comunidad es la de todas las personas estadounidenses: "Esta pérdida inimaginable nos ha golpeado en el centro mismo de nuestro sentido de la seguridad y el orden". Aquí se ve que el 11 de septiembre "nos" ha golpeado en el mismo lugar. Sin embargo, la diferencia de las personas estadounidenses GLBT se afirma incluso en este uso del lenguaje incluyente: "Hasta en los días buenos, muchos y muchas estadounidenses GLBT se sentían inseguros e inseguras o al menos vulnerables en distintos niveles. Ahora ese sentimiento se ha vuelto más agudo y ha cubierto a toda la nación". Primero se nombran los sentimientos de vulnerabilidad que

nueva forma violenta de apropiación, que declara que sus pérdidas son "nuestras"; ocultando más que revelar nuestra responsabilidad por la pérdida? Las expresiones de nostalgia y remordimiento de los colonizadores por aquello que se perdió como efecto de la colonización son, por supuesto, conocidas (véase hooks 1992). Reconocer que el otro se duele como alguien que ha experimentado pérdidas (de las que podríamos ser responsables) sería más ética y políticamente viable que dolerse por el otro, *o declarar que su aflicción es nuestra.* Véase mi conclusión "Emociones justas", para un análisis de la injusticia que puede darse cuando lo que no puede llorarse se transforma en aquello que se llora.

[13] La National Lesbian and Gay Journalists Association "es una organización de periodistas, profesionales de los medios en línea y estudiantes que trabaja desde el interior de la industria periodística para fomentar la cobertura precisa y justa de asuntos de lesbianas, gays, bisexuales y transgénero. La NLGJA se opone al prejuicio contra todas las minorías en el espacio laboral y ofrece desarrollo profesional a sus integrantes". Su página web es: <http://www.nlgja.org/>. Consultada el 22 de diciembre de 2003.

son específicos de las comunidades queer, y luego se los extiende y convierte en un sentimiento que cubre por completo a la nación y esconde las diferencias. La extensión depende de una analogía entre los sentimientos queer (inseguridad y vulnerabilidad) y los sentimientos de los ciudadanos que viven con la amenaza del terrorismo (v. cap. 3). La narrativa implica que el terrorismo casi volvió queer a la nación: las personas heterosexuales "se unen" a las queers al sentirse vulnerables y con temor de ser atacadas. Claro que, al "volverse" queer, la nación sigue distinguiéndose de quienes ya "son" queers.

Esta tensión entre el "nosotros" de la nación y el "nosotros" de la comunidad queer también se expresa a través de la evocación del "odio": "Como otras personas, nuestra comunidad conoce demasiado bien los efectos devastadores del odio". Es una afirmación complicada. Por un lado, resalta las experiencias vividas como resultado de ser una persona odiada, que perturban el imaginario nacional, el cual supone una distinción entre los sujetos multiculturales y tolerantes que "aman" y las personas fundamentalistas y racistas que "odian" (v. cap. 6). Al mostrar cómo las personas queer son una comunidad "que es odiada" por la nación imaginada, la afirmación rompe la imagen ideal que la nación tiene de sí misma ("Estados Unidos puede odiar a otros (queers), así como puede ser odiado por otros"). Pero, al mismo tiempo, esta narrativa repite la dominante: la tragedia de los sucesos es consecuencia de "su odio" hacia "nosotros" ("¿por qué nos odian?"). La construcción de la comunidad queer como una comunidad odiada, que divide a la nación, pasa a ser una construcción de la nación como una que "es" odiada por otros. La nación se establece de nuevo como un sujeto coherente dentro de la enunciación: juntos, nos odian, y al ser odiados, estamos juntos.

Dentro de esta respuesta queer, el duelo responde a la pérdida de "todas las vidas", incluyendo a "integrantes de nuestra propia comunidad". Se dan nombres de individuos y las pérdidas se nombran como pérdidas queer: "Incluyen a un copiloto de American Airlines en el vuelo que chocó contra el Pentágono, a una enfermera de New Hampshire, a una pareja que viajaba con su hijo de tres años". Además, las pérdidas se evocan mediante el lenguaje

del heroísmo y la valentía: "El padre Mychal Judge, capellán del Departamento de Bomberos de Nueva York, quien murió mientras ofrecía la extremaunción a un bombero caído, y Mark Bingham, un ejecutivo de relaciones públicas de San Francisco, que ayudó a impedir el secuestro del avión". Claro que este llamado a reconocer la valentía queer y la pérdida queer sirve para "marcar" a los otros que ya eran nombrados como pérdidas. Es decir, la necesidad misma de identificar algunas pérdidas *como* pérdidas queer revela cómo la mayoría de las pérdidas se narraban antes que nada como pérdidas heterosexuales. Las pérdidas individuales aparentemente no marcadas y que fueron privilegiadas en los medios se marcan aquí al nombrar estas otras pérdidas *como* pérdidas queer. El riesgo de "marcar" es que entonces la pérdida queer se nombra como una pérdida *junto* a esas otras pérdidas; el uso del lenguaje humanista de la valentía y el heroísmo individuales hace que estas pérdidas sean *como las otras*. Por ende, la pérdida queer se incorpora a la pérdida de la nación, donde el "nosotros" siempre es un "nosotros también". La enunciación "nosotros también" implica tanto el reconocimiento de una exclusión pasada (el "también" muestra cómo el "nosotros" tiene que complementarse) como una solicitud de inclusión (somos como ustedes en cuanto a que perdimos algo). Aunque ese duelo desafía la ya establecida "jerarquía entre las personas muertas" (Sturken 2002: 384), también sirve como una manera de ocultar: la expresión del duelo "cubre a toda" la nación. Las vidas queer se lloran *como* vidas queer solo para apoyar el duelo de la nación, que perpetúa el ocultamiento de otras pérdidas (como, por ejemplo, las pérdidas en Afganistán, Irak y Palestina).

Así que aunque la respuesta de la NLGJA al 11 de septiembre cuestiona la manera en que la nación se afianza al hacer visibles algunas pérdidas más que otras, permite que se nombren las pérdidas queer para sustentar la narrativa que critica implícitamente. Pero nuestra respuesta no puede ser detener la exigencia de que se reconozca el duelo queer. Ya hemos hablado de los costos psíquicos y sociales de la pérdida no reconocida. El desafío para la política queer ahora es hallar una manera diferente de vivir el duelo y responder al de otras personas. Quiero reconsiderar la complejidad del duelo como un proceso psicosocial de reconciliación con

la pérdida, para pensar de manera distinta sobre la ética y la política del duelo queer.

La distinción de Freud entre el duelo y la melancolía quizá nos ayude en este punto. Para Freud, el duelo es una reacción sana ante la pérdida, pues tiene que ver con "dejar ir" el objeto perdido, que puede incluir a una persona amada o una abstracción que ha ocupado su lugar (1934b: 153). La melancolía es patológica: el yo se niega a dejar ir el objeto y lo conserva "en su interior" (1934b: 153). En el primer caso, "el mundo se vuelve precario y vacío", mientras que en el segundo, "es el yo mismo" (1934b: 155). La melancolía implica la asimilación: el objeto persiste, pero solo en la medida en que es incorporado dentro del sujeto, como una especie de muerte fantasmal. La suposición central detrás de la distinción de Freud es que es bueno o sano "dejar ir" el objeto perdido ("dejar ir" lo que ya se "fue"). Dejar ir el objeto perdido puede parecer una respuesta ética y también "sana" ante la alteridad del otro.

Pero la idea de que "dejar ir" es "mejor" ha sido cuestionada. Por ejemplo, la antología *Continuing Bonds* "explora otra vez la idea de que el propósito del duelo es cortar los lazos con la persona fallecida para liberar al sobreviviente de modo que establezca vínculos nuevos" (Silverman y Klass 1996: 3). Silverman y Klass proponen que el propósito del duelo no es dejar ir, sino que reside en "negociar y renegociar el significado de la pérdida con el paso del tiempo" (1996: 19). Es decir, la melancolía no debería verse como patológica; el deseo de mantener vínculos con el otro que perdimos, permite, más que obstaculiza, nuevas formas de vincularse. De hecho, hay quienes han afirmado que negarse a dejar ir es una respuesta ética ante la pérdida. Por ejemplo, Eng y Kazanjian aceptan la distinción de Freud entre duelo y melancolía, pero insisten en que es preferible la melancolía como manera de responder a la pérdida. El duelo permite que nos retiremos gradualmente del objeto y, por ende, niega al otro al olvidar su huella. En contraste, la melancolía es "una devoción perdurable del yo por el objeto perdido" y, como tal, es una manera de conservar a la persona, y con ella al pasado, viva en el presente (Eng y Kazanjian 2003: 3). Dentro de este modelo, es ético mantener el pasado vivo, incluso como aquello que se ha perdido: no se separa al objeto de la historia, ni

se lo encripta, sino que puede adquirir nuevos significados y posibilidades en el presente. Dejar ir incluso podría ser matar de nuevo (véase Eng y Han 2003: 365).

El trabajo de Eng y Han señala el deber ético de mantener vivo al otro que murió. La pregunta de cómo responder ante la pérdida requiere que repensemos qué significa vivir con la muerte. En la crítica que hace Freud de la melancolía, el énfasis se coloca en que un objeto exterior perdido, que es un otro para mí, se conserve al volverse una parte interna del yo. Como dice Judith Butler, el objeto no se abandona, sino que se transfiere del exterior al interior (1997b: 134). Sin embargo, el pasaje en el duelo no es simplemente "internalizar" lo que está "afuera". Para que el objeto se pierda, *debe haber existido de antemano dentro del sujeto.* Sería muy restrictivo ver esta "interioridad" solo en función de una historia de asimilación pasada ("internalizar" como "creación de la semejanza"), aunque la asimilación sigue siendo fundamental para el amor al igual que el duelo, como ya indiqué. También podemos pensar en esta "interioridad" como un efecto del "estar con" de la intimidad, que involucra el proceso de verse afectado por otros. Como han sostenido en particular las críticas feministas, estamos "con otros" antes de definirnos como "separados de" otros (Benjamin 1995). Cada persona, al ser moldeada por otros, lleva consigo misma "las impresiones" de esos otros. Definitivamente, esas impresiones son recuerdos de este o aquel otro, a las que volvemos en la metonimia pegajosa de nuestros pensamientos y sueños, y con las entradas que nos dan ya sea las conversaciones con otros o las fotografías. Ese "estar con" también moldea nuestro cuerpo, nuestros gestos, los giros de nuestras frases: tomamos pedacitos de las otras personas como efecto de la cercanía o la proximidad (véase Diprose 2002). Claro que, en cierta medida, esta proximidad implica crear la semejanza. Pero la labor híbrida de crear identidades nunca se trata del puro parecido de una persona con otra. Implica un proceso dinámico de resurgimiento perpetuo: las partes de mí que incluyen "impresiones" tuyas nunca pueden reducirse al "ti" de "tu-identidad", pero son "más" que solo yo. En consecuencia, la creación del sujeto depende de las impresiones de otros, y estas "impresiones" no pueden fusionarse con el carácter de "otros". Los

otros existen al mismo tiempo dentro de mí y aparte de mí. Internalizarte no será necesariamente "volverme como tú" o "hacerte como yo", pues otros otros también han dejado su impresión en mí y han moldeado mis superficies de diferentes maneras.

Así que perder a otra persona no es perder las impresiones que se tienen, ni siquiera son todas conscientes. Conservar un vínculo no es internalizar a un otro externo, *sino mantener vivas las impresiones propias,* como aspectos del ser de una que son a la vez una misma y más que una misma; como un signo de la deuda que tengo con los otros. Podemos dejar ir a otra persona como alguien externo a nosotros, pero conservar nuestros vínculos al mantener vivas las impresiones que tenemos del otro al que perdimos. Esto no significa que las "impresiones" reemplazan al otro, como una sustitución falsa y mortal, y esas "impresiones" tampoco tienen que quedarse iguales. Aunque el otro puede no estar vivo para crear impresiones nuevas, éstas se mueven cuando yo me muevo: el nuevo matiz que da una conversación cuando escucho algo que no sabía; el destello de una imagen con el paso el tiempo, como una imagen que es tanto tu imagen como mi imagen de ti. Llorar a otros y otras es mantener vivas sus impresiones en presencia de su muerte.

Entonces la pregunta ética y política para los sujetos queer podría no ser *si* hay que llorar, sino *cómo* hacerlo. En algunas de las respuestas queer al 11 de septiembre, la demostración pública de duelo establece la pérdida queer como un objeto, junto a otras pérdidas, y así construye a la nación como el verdadero sujeto de duelo. Pero los sujetos queer también pueden compartir sus impresiones de las personas a quienes han perdido, sin transformar esas impresiones en objetos que la nación pueda apropiarse o acoger. Para algunas personas, esta era precisamente la labor del Names Project Quilt, pese a las reservas que han expresado teóricos y teóricas, como Crimp, sobre la manera en que esto esterilizó la pérdida para el público general (2002: 196). Como ha dicho Ken Plummer, el Proyecto podría importar no por la manera en que se dirige a la nación, como un sujeto imaginado que podría asumir este duelo como propio, sino por el proceso de trabajo con otros a través de la pérdida. Él plantea que "las historias ayudan a organizar el flujo de la interacción, fusionando o interrumpiendo la rela-

ción del yo con el otro y con la comunidad" (1995: 174). Quizá las formas queer del duelo mantienen las impresiones de las personas a quienes se ha perdido, al compartir las impresiones con otros. Quizá solo es posible compartirlas si la pérdida no se transforma en "nuestra pérdida" o se convierte en un objeto: cuando la pérdida se vuelve "nuestra", se le arrebata a otras personas. No nombrar "mi" o "tu" pérdida como "nuestra pérdida" no significa su privatización, sino la producción de un público en el que compartir no se basa en la suposición de una posesión compartida. Una política queer del duelo necesita permitir que otros, aquellas personas cuyas pérdidas no son reconocidas por la nación, tengan el espacio y el tiempo para llorar, más que llorar por esos otros, o incluso pedir que "la nación" llore por ellos. En una política así, el reconocimiento sí sigue importando, pero no el del duelo del otro, sino el del otro como doliente, como el sujeto más que como el objeto del duelo, un sujeto que no está solo en su aflicción, pues ésta se refiere y está dirigida a los otros.[14]

Debido a la negativa a reconocer la pérdida queer (por no hablar del duelo queer), es importante encontrar maneras para compartir el duelo con otras personas. Como nos muestra Nancy A. Naples en su íntima y conmovedora etnografía de la muerte de su padre, sentirse hecha a un lado por su familia durante el funeral de su padre hizo mucho más importante el apoyo de su familia queer elegida (2001: 31). Apoyar a otras personas como dolientes —no al dolerse por ellas, sino al permitirles el espacio y tiempo para llorar— se vuelve incluso más importante cuando esos otros son excluidos de las redes de legitimación y apoyo cotidianas. La conti-

[14] La batalla política y legal para el reconocimiento de las parejas queer en las demandas de compensación después del 11 de septiembre es crucial. No obstante, hasta este momento no se ha dado ese reconocimiento. Reconocer las pérdidas queer y a las personas queer como sujetos de duelo sería reconocer la importancia de los vínculos queer. Bill Berkowitz interpreta el 9/11 Victim Compensation Fund, que le deja a los estados el deber de determinar la elegibilidad para la compensación, de este modo: "En esencia, en una decisión bastante compleja y difícil, las familias de gays y lesbianas no recibirán una compensación federal a menos que exista un testamento, o que los estados donde viven tengan leyes que reconozcan la sociedad de convivencia [domestic partnership], lo cual, claro, no ocurre en la mayoría de ellos". "Victims of 9/11 and Discrimination", <http://www.workingforchange.com/article.cfm?ItemId=13001>. Consultado el 6 de enero de 2004.

nua labor del duelo nos ayuda a mantener con vida los recuerdos de quienes ya se fueron, cuidar a quienes se duelen y permitir que las impresiones de otras personas toquen la superficie de las comunidades queer. Esta comunidad se resiste a volverse una y a alinearse con el "nosotros" patriótico de la nación, solo cuando se reconoce la pérdida como eso que no puede sencillamente convertirse en un objeto y, no obstante, es con y para otros. En este punto, tu pérdida no se traduciría en "nuestra pérdida", pero me llevaría a volverme hacia ti y, nuevamente, te permitiría dejar tu impresión en mí.

Placeres queer

Claro que los sentimientos queer no se tratan solo del espacio de la negatividad, incluso cuando ésta se traduce en el trabajo de cuidar y preocuparse por otras personas. La política queer también es sobre el gozo, donde el "no" ofrece esperanza y posibilidad para otras maneras de habitar los cuerpos. ¿Cómo cuestiona los placeres de las intimidades queer la designación de lo queer como abyecto, como aquello que es "expulsado del terreno de lo tolerable" (Butler 1993: 9) o incluso como la "muerte" que es inevitable debido a la incapacidad para reproducir la vida misma? Es una pregunta peligrosa. Aunque las personas queer han sido construidas como seres abyectos, también son fuente de deseo y fascinación. Michael Bronski explora la tensión entre "el temor heterosexual de la homosexualidad y de la cultura gay (y el placer que representan) y la fuerte envidia que se da en proporciones similares, además del deseo de disfrutar esa libertad y placer" (1998: 2). Žižek también explora la ambivalencia del investimiento en "el otro" como la persona "que disfruta" y cuyo goce excede las economías del investimiento y la devolución (1991: 2). La persona racista u homófoba intenta robar este goce, que supone le fue arrebatado, a través de la agresión de su odio (v. también caps. 2 y 6). Al hablar del placer queer como un sitio potencial para la transformación política, se corre el riesgo de confirmar las construcciones de lo queer que mantienen el lugar del sujeto (hetero)normativo.

Sin embargo, de manera semejante, otras personas pueden ser envidiadas por su falta de gozo, por la autenticidad de su sufrimiento, su vulnerabilidad y su dolor. Por ejemplo, he explorado cómo el investimiento en la figura del otro que sufre le proporciona al sujeto occidental los placeres de ser una persona caritativa (v. cap. 1). En la teoría leninista del partido de vanguardia, o en el trabajo del grupo de Estudios Subalternos, parece que también hay un investimiento en el dolor y la lucha del proletariado o del campesinado. En este caso, el investimiento permite adoptar el proyecto de hablar por el otro, cuyo silencio se lee como una herida (Spivak 1988). Es decir, el otro se convierte en un investimiento al proporcionar al sujeto normativo una visión de lo que falta, trátese de una falta que es una forma de sufrimiento o privación (pobreza, dolor) o de exceso (placer, gozo). Al otro se le atribuye afecto (como *tener* dolor o *tener* placer) como una manera de constituir al sujeto. No sugeriré que lo que hace a las personas queer "queer" sea su placer (que les está prohibido a los sujetos hetero), pero exploraré cómo las prácticas sociales y corporales del placer queer podrían desafiar las economías que, en primer lugar, distribuyen el placer como una forma de propiedad, como un sentimiento que tenemos.

Es claro que el placer no se excluye ni se vuelve tabú en la cultura hegemónica (hay lugares y eventos oficiales donde se requiere que el público muestre placer, donde el placer es cosa de ser "buena onda"). De hecho, dentro del capitalismo global el mandato es tener más placer (mediante el consumo de productos creados para seducir los sentidos). Sin embargo, junto a este mandato de disfrutar, también hay una advertencia: los placeres pueden distraerte y alejarte de tus obligaciones, deberes y responsabilidades. Es claro que el hedonismo no goza de buena publicidad. El placer se vuelve un mandato solo como incentivo y recompensa por la buena conducta o como una "válvula de escape apropiada" para los cuerpos que están ocupados siendo productivos ("trabaja mucho, diviértete mucho"). Este precepto no se trata solo de tener placer como recompensa, sino también de tener el tipo correcto de placer, donde lo correcto se determina como una orientación hacia un

objeto. El placer es "bueno" solo si se orienta hacia algunos objetos y no otros. La "orientación" de la economía del placer está atada a la heterosexualidad: las mujeres y los hombres "deben" tener un excedente de placer, pero solo cuando exploran sus cuerpos mutuamente dentro del signo fálico de la diferencia (el placer como el goce de la diferencia sexual). Aunque el placer dentro de Occidente ahora puede separarse del trabajo o el deber de la reproducción, sigue atado de algún modo *a la fantasía de la reproducción:* una puede disfrutar el sexo con un cuerpo con el que se imagina que una *podría ser* reproductiva. Los placeres queer pueden ser legítimos aquí, siempre y cuando "lo queer" sea solo un momento transitorio en la historia de la unión heterosexual ("lo queer como una distracción que se disfruta"). La promesa de este placer reside en que es posible intercambiarlo por la reproducción y la acumulación de valor.

Podríamos suponer que los placeres queer, como se "orientan" hacia un objeto ilegítimo, no darán rendimientos a una inversión. Pero no es eso lo que siempre ocurre o lo único que ocurre. Como ha dicho Rosemary Hennessy, lo "queer" puede convertirse en un producto, lo cual significa que los placeres queer pueden ser rentables dentro del capitalismo global: después de todo, el dólar rosa sí acumula valor (1995: 143). Hennessy discute que lo que es crucial para la visibilidad gay reciente es el dinero, y no la liberación: "A la vez que se liberaban las capacidades afectivo-sensoriales de las alianzas familiares, el deseo se reenlazó con nuevas formas mercantilizadas" (2000: 104). La apertura de deseos no familiares permite nuevas formas de mercantilización; el "no" de lo "no normativo" no está fuera de los círculos de intercambio existentes, pero puede incluso intensificar el movimiento de esos productos, que convierte en capital (v. cap. 2). El capitalismo global implica la búsqueda incesante de mercados nuevos, y los consumidores queer pueden proporcionarlos. Marx decía que la producción de valor excedente depende de la explotación del trabajo de otras personas. La mercantilización de lo queer involucra historias de explotación: al igual que otras industrias, las del entretenimiento, que apoyan los estilos de esparcimiento queer, dependen de jerarquías raciales y de

clase, así que es importante no identificar lo queer como algo fuera de la economía global, la cual transforma los "placeres" en "ganancias" al explotar el trabajo de otras personas.

Ese argumento cuestiona la forma en que se idealiza el placer sexual —como cuasi revolucionario en y por sí mismo— dentro de algunas versiones de la teoría queer. Por ejemplo, Douglas Crimp presenta una visión de la promiscuidad de los hombres gay como "un modelo positivo de cómo deberían procurarse los placeres sexuales"(2002: 65), mientras que Michael Warner define la autonomía sexual como el "acceso a los placeres" (1999: 7). Michael Bronski ve el "principio de placer" como la razón para el temor a la homosexualidad y también para su poder: "La homosexualidad ofrece una visión del placer sexual que está completamente divorciada de la carga de la reproducción: el sexo por sí mismo, una destilación del principio de placer" (1998: 8). Esta idealización del placer apoya una versión de la libertad sexual que no es igualmente asequible para todas las personas: esa idealización puede incluso extender las "libertades" de la masculinidad en vez de cuestionarlas. En ese tipo de exploraciones se ofrece un modelo negativo de la libertad, según el cual las personas queer son libres de tener placer, ya que se supone que están libres *de* los guiones de la existencia (hetero)normativa: "Como la vida social gay no está tan ritualizada e institucionalizada como la vida hetero, cada relación es una aventura en un territorio casi inexplorado" (Warner 1999: 115; véase también Bell y Binnie 2000: 133). Irónicamente, esa lectura convierte el placer queer en una narrativa de descubrimiento que no está alejada de los géneros que narraban los placeres del colonialismo: como un viaje al interior de un territorio inexplorado. ¿Aquí quién es el explorador? ¿Quién proporciona el territorio?

No obstante, pese a la manera en que los placeres queer circulan como productos dentro del capitalismo global, quiero proponer que también funcionan para cuestionar las normas sociales, como formas de investimiento. Para presentar este argumento, tenemos que reconsiderar cómo los cuerpos son moldeados por el placer y adoptan la forma de placeres. Ya abordé la fenomenología del dolor (v. cap. 1) y discutí que este da nuevas formas a las superficies del cuerpo a través de la manera en que el cuerpo se vuelca sobre

sí mismo. El placer también lleva la atención a las superficies, que surgen como impresiones a través de los encuentros con otras personas. Pero la intensificación de la superficie tiene un efecto muy diferente en las experiencias del placer: el goce del contacto con el otro abre mi cuerpo, me abre. Como ha discutido Drew Leder, el placer se vive en y a partir del mundo, no solo en relación con el propio cuerpo. El placer es expansivo: "Llenamos nuestro cuerpo con lo que le falta, nos abrimos al flujo del mundo y buscamos acercarnos a otras personas" (1990: 75).

Los placeres abren los cuerpos a otros mundos a través de la apertura del cuerpo a otras personas. Así, los placeres pueden permitir que los cuerpos ocupen más espacio. Por ejemplo, es interesante considerar cómo la demostración de goce y placer de las personas fanáticas del futbol puede apoderarse de una ciudad, excluyendo a otros que no "comparten" su gozo o no lo devuelven a través de una escenificación del placer. De hecho, la dimensión pública del placer puede funcionar como una forma de agresión; como una declaración de "aquí estamos". Beverley Skeggs (1999) muestra cómo la demostración de placer de las personas heterosexuales en un espacio queer también puede funcionar como una forma de colonización; un "apoderarse" del espacio queer que deja a los sujetos queer, sobre todo a las lesbianas, sintiéndose inquietas, desplazadas y expuestas. Estos ejemplos muestran una relación espacial importante entre el placer y el poder. El placer no solo implica la capacidad de entrar en el espacio social o habitarlo con comodidad, sino que también funciona como una forma de derecho y pertenencia. Los espacios se reclaman a través del goce, el cual da rendimientos al ser atestiguado por otras personas. Si recordamos mi argumento en la primera sección de este capítulo, el despliegue de placer queer puede producir incomodidad en espacios que siguen dando por sentados los "placeres" de la heterosexualidad. Para las personas queer, mostrar placer a través de lo que hacemos con nuestro cuerpo es hacer menos cómodos los conforts de la heterosexualidad.

Además, el placer implica abrirse hacia otros; el placer orienta los cuerpos hacia otros cuerpos de una manera que deja una impresión en la superficie y crea tensiones superficiales. Pero el placer

no es nada más cosa de abrir cualquier cuerpo a cualquier otro cuerpo. El contacto en sí mismo depende de las diferencias que ya están impresas en las superficies de los cuerpos. Los placeres tienen que ver con el contacto entre cuerpos que ya están moldeados por historias de contacto pasadas. Ciertas formas de contacto no tienen el mismo efecto que otras. Los placeres queer ponen en contacto cuerpos que los guiones de la heterosexualidad obligatoria han mantenido alejados. No estoy segura de que esto convierta los genitales en "armas de placer contra su propia opresión" (Berlant y Freeman 1997: 158). Sin embargo, los placeres queer en el goce del contacto prohibido u obstaculizado generan la posibilidad de diferentes tipos de impresiones. Cuando los cuerpos tocan y dan placer a cuerpos cuyo contacto ha sido prohibido, entonces adoptan nuevas formas. La esperanza de lo queer es que si los cuerpos toman nuevas formas a través del goce de lo que o de quien ha sido prohibido, se puedan "producir impresiones" diferentes en las superficies del espacio social y se cree la posibilidad de formas sociales que no estén constreñidas por la forma de la pareja heterosexual.

Los placeres queer no se refieren solo a la unión de cuerpos en la intimidad sexual. Los cuerpos queer "se reúnen" en espacios, a través del placer de abrirse a otros cuerpos. Estas reuniones queer incluyen formas de activismo; maneras de recuperar las calles al igual que los espacios de clubes, bares, parques y hogares. La esperanza de la política queer es que acercarnos más a otros y otras, a quienes se nos ha prohibido acercarnos, también podría darnos maneras distintas de vivir con otras personas. Esas posibilidades no se refieren a estar libre de las normas o fuera de los circuitos de intercambio del capitalismo global. *La no trascendencia de lo queer es lo que le permite hacer su trabajo.* En consecuencia, la esperanza queer no es sentimental. Es afectiva precisamente ante la persistencia de las formas de vida que insisten en el vínculo negativo de "el no". Lo queer conserva su esperanza en la "no repetición" solo en la medida en que anuncia la persistencia de las normas y valores que, para empezar, hacen que los sentimientos queer sean queer.

8. Vínculos feministas

> Al ubicar la crisis política actual en el contexto de las relaciones Norte/Sur, cuyas raíces se hallan en el colonialismo y en las crecientes y amplias demandas unilaterales de soberanía por parte de los EE.UU., en donde quiera que decide que se cuestionan sus intereses, el discurso criticaba la política exterior estadounidense y la construcción racializada de la nación por parte del presidente Bush al prepararla para la guerra. Propuse que los grupos de mujeres debían oponerse al respaldo del gobierno de Canadá a una respuesta militar y exigirle retirar su apoyo a la política exterior de EE.UU. Propuse, en vez de ello, la solidaridad con las organizaciones de mujeres afganas [...] La articulación de esta postura llevó a que fuera atacada de inmediato en los medios de comunicación por el primer ministro de Canadá en la Cámara de los Comunes, por los líderes de los principales partidos de la oposición, y por el premier de Columbia Británica. A esto siguieron ataques similares de otros políticos, editorialistas y columnistas de los medios de comunicación de todo el país en los días subsecuentes a los informes iniciales sobre el discurso. Empecé a recibir cartas de odio, acoso telefónico y amenazas de muerte [...] En este clima, la Real Policía Montada de Canadá (RPMC) decidió hacer público, a través de un anuncio en los medios de comunicación, que estaba siendo objeto de una investigación por un "crimen de odio", un delito tipificado en el código penal. Aparentemente recibieron una queja en mi contra que alegaba que mi discurso fue un "crimen de odio" contra los estadounidenses (Thobani 2003: 400, 403).

¿Qué pasa cuando las feministas denuncian distintas formas de violencia, poder e injusticia? ¿Qué papel desempeñan las emociones en los actos de denuncia y en el "espectáculo" durante el cual

se manifiestan en contra de dichas formas de poder? Sunera Thobani se arriesgó a manifestar su oposición a la "guerra contra el terrorismo" durante una conferencia sobre "Resistencia crítica" que se realizó en Ottawa, en octubre de 2001. La presentación de Thobani, que articulaba la crítica feminista y la antirracista, analizó el discurso alrededor de la "guerra contra el terrorismo", utilizado por Bush y otros para atribuir peligro a los "probables terroristas", que ya están marcados por su diferencia "respecto de nosotros" (v. cap. 3).

La radicalidad de la reacción suscitada por la presentación de Thobani demuestra el riesgo que significa hablar en contra ciertas "verdades" establecidas. Dichas verdades son mundos construidos por la autoridad de algunas visiones sobre otras. El discurso de Thobani se describió como "discurso de odio" y se representó como un ataque en contra de los estadounidenses y de Estados Unidos. Su discurso se entendió como una repetición de la lesión o herida que ya habían infligido los terroristas. Criticar la "guerra contra el terrorismo" implicó que se la identificara como "una terrorista". Esta narrativa —o apoyas la guerra o eres "una terrorista"— es por supuesto la narrativa ejercida por George Bush: "Estás con nosotros o estás en contra de nosotros". Cualquiera que no esté "con nosotros" es un terrorista, amigo de los terroristas o *podría muy bien serlo*.

Pero ¿qué significa "estar con"? "Estar con" en este contexto discursivo es no solo apoyar la guerra, sino apoyar el mundo mismo que se supone que la guerra está defendiendo. Dicho mundo se representa en términos de los valores de la libertad, la democracia e incluso el amor, y por ende estos valores se convierten en "las verdades" que debemos defender. Así que "denunciar" la "guerra contra el terrorismo" (como la guerra contra "el eje del mal") es atacar las "verdades" que constituyen a este mundo y le dan "valor". De hecho, cuestionar esta distinción, que está naturalizada como algo que se da por sentado, entre algunas formas de violencia (perpetradas por estados legítimos) y otras formas de violencia (realizadas ya sea por individuos, redes o "estados ilegítimos" y dirigida contra "estados legítimos") es traicionar los mismos "cimientos" de este mundo. Dicho mundo requiere la distinción de "sentido común" entre el terrorismo y la violencia legítima y de-

pende de la repetición de "nuestra herida" para justificar la distinción como moral y natural. Cualquier comentario sobre la violencia del imperialismo estadounidense, como las condiciones que no solo ayudan a explicar los ataques terroristas (aunque no los justifican), sino que se han reproducido durante la misma guerra, es impronunciable, indefensible e "incorrecto". El ataque en contra de aquellos que atacan la guerra, aquellos que cuestionan el estatus ontológico de la distinción entre violencia legítima (guerra) e ilegítima (terrorismo), es crucial para la justificación del "derecho" a la guerra, así como para el carácter "correcto" de la misma.

Pero queda más por decir aquí. Lo que es significativo acerca de los ataques en contra de Thobani, como señala ella tan convincentemente en su comentario, es que se volvieron muy personales y que en gran parte se centraban en deslegitimar su derecho a hablar. Su presentación fue descrita como "las quejas vociferantes de una profesora 'medio loca'", como "los disparates de una chiflada", como "tortuosa y enferma", así como un "discurso lleno de odio" (Thobani 2003: 401, 405). Estos ataques al discurso de Thobani funcionaron para excluirlo del registro del discurso legítimo, retratándola como una mujer motivada por una pasión enteramente negativa.[1] El ataque se traduce rápidamente en un ataque contra ella como un sujeto corporizado. En dichos ataques, también se la construye como "fuera de lugar" en tanto mujer inmigrante, una mujer que no ha "agradecido" la hospitalidad o incluso el amor que le ha "permitido entrar" al "nosotros" de una nación civilizada. No es casual que sea a las mujeres subalternas a quienes se ubica como "incapaces" de "estar a la altura" de los estándares de la verdad debido a su emocionalidad. Tampoco es casual que este fracaso se identifique justo en el momento en el que las mujeres subalternas hablan sobre la violencia de las "verdades" que se construyen durante la construcción de los mundos en los que vivimos. La solicitud es, entonces, que se "vaya a casa", en donde la "casa" se construye no solo como "en otro lado", sino también como el "lado" del terrorismo (se le dice que es "de Afganistán"). Podemos ver aquí

[1] Por supuesto, esta imagen de la mujer negra airada tiene una larga historia. Véase Lorde 1984, Moreton-Robinson 2003, así como Thobani 2003: 401.

que la política cultural de las emociones está estrechamente ligada a las historias generizadas del imperialismo y el capitalismo, en las que la violencia contra los cuerpos de mujeres subalternas se otorga y se da por sentada durante el proceso de construcción de los mundos.

En este ejemplo, podemos también identificar los riesgos que conlleva considerar la crítica feminista y la antirracista en términos de la política de la emoción. A las feministas que hablan en contra de las "verdades" establecidas se las construye como emocionales; son mujeres que no cumplen con los estándares de la razón y la imparcialidad que se supone que forman la base del "buen juicio". Dicha designación del feminismo como "hostil" y emocional, por el que el feminismo se vuelve una extensión de la "emocionalidad" ya patológica de la feminidad, realiza la jerarquía entre pensamiento y emoción discutida en la introducción de este libro. Esta jerarquía se traduce claramente en una jerarquía entre los sujetos: mientras que el pensamiento y la razón se identifican con el sujeto masculino y occidental, las emociones y los cuerpos se asocian con la feminidad y los otros raciales. Esta proyección de la "emoción" a los cuerpos de otros no solo funciona para excluirlos de los ámbitos del pensamiento y la racionalidad, sino también para ocultar los aspectos emocionales y corporizados del pensamiento y la razón. Como he sugerido a lo largo de este libro, las "verdades" de este mundo dependen de las emociones, de cómo mueven a los sujetos y los mantienen pegados.

La respuesta al repudio de las feministas como emocionales no debería ser aseverar que el feminismo es racional y no emocional. Dicha afirmación estaría mal orientada puesto que implicaría aceptar la oposición entre emociones y pensamiento racional, que es crucial para la subordinación de la feminidad, así como del feminismo. En vez de ello, debemos cuestionar esta comprensión de la emoción como "lo no pensado", así como necesitamos cuestionar el supuesto de que el "pensamiento racional" no es emocional, o que no implica verse movida por otros. En este capítulo, quiero que pensemos acerca de las formas de política que buscan cuestionar las normas sociales, en términos de la emoción, entendida como el "pensamiento corporizado" (Rosaldo 1984). Mi preocupación es no

solo pensar acerca de cómo una se vincula con el feminismo, sino cómo el feminismo involucra una respuesta emocional al "mundo", en la cual la forma de la respuesta implica una reorientación de nuestra relación corporal con las normas sociales.

Podemos reflexionar sobre el papel que desempeñan las emociones en la politización de los sujetos. Cuando pienso, por ejemplo, en mi relación con el feminismo, puedo reescribir mi nacimiento como feminista en términos de diferentes emociones o en términos de cómo mis emociones han implicado lecturas particulares de los mundos que he habitado. La indignación, la indignación que sentía porque parecía que ser una niña se trataba de lo que no deberías hacer; el dolor, el dolor que sentía como efecto de ciertas formas de violencia; el amor, el amor por mi madre y por todas las mujeres cuya capacidad para dar me ha dado la vida; el asombro, el asombro que sentía ante la manera en que el mundo llegó a estar organizado de la manera en que lo está, un asombro que siente lo ordinario como sorprendente; la alegría, la alegría que sentía cuando comencé a hacer diferentes tipos de conexiones con otros y me di cuenta de que el mundo estaba vivo y podía adoptar nuevas formas; y la esperanza, la esperanza que guía todos los momentos de negación, y estructura el deseo de cambio con el temblor que lo acompaña cuando el futuro se abre, como una apertura hacia lo que es posible.

Estos viajes emocionales están ligados a la politización de una manera que reanima la relación entre el sujeto y un colectivo. Pero su ligazón se da de manera mediada y no inmediata. No es que la indignación ante la opresión de las mujeres "nos haga feministas": dicha indignación *ya* involucra una lectura específica del mundo, así como implica una lectura de la lectura; así que identificarse como feminista implica que se toma esa indignación como la base para una crítica del mundo, como tal. Pues, como ya argumenté, lo que nos mueve son las emociones y la manera en que nos mueven implica interpretaciones de las sensaciones y los sentimientos, no solo en el sentido de que interpretamos lo que sentimos, sino también porque lo que sentimos puede depender de interpretaciones pasadas no necesariamente realizadas por nosotras, puesto que nos preceden. Considerar que las emociones son mediadas y no

inmediatas nos recuerda que el conocimiento no puede separarse del mundo corporal de los sentimientos y las sensaciones; el conocimiento está ligado a lo que nos hace sudar, estremecernos, temblar, todos esos sentimientos que se sienten, de manera crucial, en la superficie del cuerpo, la superficie de la piel con la que tocamos y nos toca el mundo.

De modo que mi pregunta en este capítulo se refiere a la manera en que estos vínculos con el feminismo se relacionan con vínculos que ya existen en el mundo de todos los días, incluyendo aquellos que están ligados con la reproducción de las mismas formas de poder que el feminismo busca cuestionar. Mi argumento responde a la tendencia de parte de la literatura feminista crítica —con la que de todos modos estoy en deuda— a ver la vinculación como un "problema" para el feminismo, como un signo del modo en que conserva, en su vida afectiva, un compromiso con las normas que desearía "soltar" cuando se orienta hacia el futuro (Brown 2003: 3,15). Quiero sugerir que justo la suposición de que el feminismo podría trascender los objetos de su crítica es lo que permite que los vínculos feministas se lean como signo de un fracaso. Los vínculos feministas nos muestran precisamente que una política "antinormativa" no suspende, ni puede hacerlo, el poder de las normas sociales.[2] Esto significa que deberíamos cancelar el

[2] Podríamos repensar, por ejemplo, la relación entre feminidad y feminismo. Por un lado, la política feminista implica el reconocimiento de la feminidad como una norma social que está ligada a la subordinación de las mujeres. El feminismo lee, así, la "naturalidad" de la feminidad como un efecto del poder (Butler 1990). Sin embargo, esto no significa que identificarse como feminista quiera decir que necesariamente se trasciende o renuncia a la feminidad. El investimiento en la feminidad *como si fuera* un ideal no se disipa necesariamente en el momento en que se reconoce su función normativa en el control de los cuerpos generizados. También podemos entender el investimiento en términos de cómo se acumula valor: ser "buena" para la feminidad puede darte valor, y renunciar a ella puede significar perder el valor que se ha acumulado con el tiempo, lo que puede tener un significado especial si una se siente subvaluada en otras áreas. Estar investida en un atributo que está ligado a la subordinación propia es un efecto de la subordinación: el valor propio se vuelve dependiente de qué tanto una está a la altura de ese ideal, incluso si el ideal es lo que restringe las posibilidades para los sujetos generizados. Lo que queda claro aquí es que incluso cuando reconocemos algo conscientemente, y no estamos de acuerdo con algo, nuestros investimientos en el cuerpo que tiene ese algo no pueden desaparecer por la simple voluntad. *Toma tiempo dejar algo atrás y alejarse.* Debido a cómo surgen en los cuerpos los investimientos en las normas, la relación corporal con el mundo —especialmente con aquellos a quienes una ama— toma una nueva orientación cuando una desea dejar de encarnar una norma de la misma manera.

"anti" o transformarlo en el "no". Como demostraré, una política que es crítica, no puede ser "anti", no puede simplemente "superar", mediante la desvinculación, los afectos de las historias de violencia, justicia y desigualdad que estructuran la demanda o esperanza de transformación. Las emociones pueden mostrarnos, de manera crucial, por qué las transformaciones son tan difíciles (nos quedamos investidas en aquello que criticamos), pero también cómo es que son posibles (nuestros investimientos se mueven a medida que nos movemos).

Feminismo e indignación

No es posible considerar la relación entre el feminismo y la indignación sin reflexionar primero sobre la política del dolor (v. cap. 1). La historia del pensamiento sobre la relación entre el feminismo y el dolor es larga; las experiencias de violencia, daño y discriminación de las mujeres han sido fundamentales para la política feminista (véase West 1999). Los testimonios de las mujeres acerca del dolor —por ejemplo, los testimonios sobre sus experiencias de violencia— son cruciales no solo para la formación de los sujetos feministas (una manera de leer el dolor como violencia estructural más que incidental), sino para los colectivos feministas, que se han movilizado alrededor de la injusticia de esa violencia y la demanda política y ética de desagravio y compensación. Podríamos pensar en la terapia feminista y los grupos de concientización de los años setenta, justamente en referencia a la transformación del dolor en colectividad y resistencia (Burstow 1992). Carol Tavris argumenta que los grupos de concientización fueron importantes, porque "para cuestionar las instituciones y autoridades legítimas, la mayoría de la gente necesita saber que no está sola, loca o equivocada" (1982: 246-7). Burstow sugiere, en relación con su trabajo sobre terapia feminista radical: "El contexto en el que está escrito este libro es la infelicidad y alienación fundamental de las mujeres... Es ese sufrimiento *innecesario pero inevitable, individual pero común, nacido del patriarcado y otras opresiones sistémicas*" (1992: viii, cursivas de Burstow). La terapia feminista y los grupos de concientización le

permitieron a las mujeres establecer conexiones entre su experiencia y sus sentimientos para poder examinar cómo estaban implicados esos sentimientos en las relaciones estructurales de poder.

Sin embargo, otras feministas han adoptado una postura crítica ante el énfasis en el dolor como la condición para pertenecer a una comunidad feminista. Podemos volver a la crítica de Wendy Brown sobre la política del dolor (1995: 55). Como argumenta ella, mientras la política "se afirme, solo atrincherando, reafirmando, dramatizando e inscribiendo su dolor en la política no podrá tener un futuro —para sí misma o para otros— que triunfe sobre ese dolor" (1995: 74). Así que si lo que da vida al feminismo es el dolor, ¿es esto, entonces, un signo del fracaso del feminismo para "retirarse" del sitio de subordinación, o más específicamente, para resistirse a transformar esa subordinación en una afirmación de identidad? Por ejemplo, en el recuento de la terapia feminista radical que hace Burstow, arriba, el dolor se vuelve un factor mediante el cual la experiencia de las mujeres se universaliza como efecto del patriarcado, a la vez que sigue siendo personal en el nivel de la experiencia. Este modelo es problemático debido a su fetichismo: la transformación de la herida en una identidad separa a la herida de las complejas historias sobre las heridas o lesiones "recibidas", historias que no pueden reunirse en torno a un concepto único como el patriarcado.

Aún más, cuando el feminismo afirma que "representa" o "reemplaza" al dolor o sufrimiento de las mujeres —lo que oculta la mediación de ese dolor— pueden darse como resultado consecuencias problemáticas. Por ejemplo, Martha Nussbaum evoca "el sufrimiento de las mujeres comunes y corrientes" cuando designa a Judith Butler como una "profesora de la parodia", que "colabora con el mal". Argumenta que el trabajo de Butler le falla al feminismo porque "las mujeres hambrientas no se alimentan con esto, las mujeres maltratadas no encuentran refugio en ello, las mujeres violadas no encuentran justicia en esto, los gays y las lesbianas no logran protección legal con ello" (Nussbaum 1999). El violento rechazo de Nussbaum a la obra de Butler se apoya en el supuesto implícito de que el feminismo podría representar el sufrimiento de las mujeres comunes y corrientes, lo que entonces podría ser la base para

la acción política, sin el trabajo de la traducción. Supone que el acceso al sufrimiento de las mujeres autentifica una distinción ontológica entre el feminismo legítimo y el ilegítimo: el dolor de las mujeres se convierte en una medida "inmediata" de la verdad, frente a la cual otras fallan. La transformación del dolor de las mujeres en un objeto fetiche puede funcionar para deslegitimar los intentos feministas por entender la complejidad de la vida social y psíquica.

Como vemos, hay buenas razones para evitar suponer que el dolor de las mujeres proporciona una base para el feminismo. Pero esto no significa que el feminismo no tenga nada que ver con el dolor. Como argumenté en el capítulo 1, nuestra respuesta al "fetichismo de la herida" no debería ser olvidarse de las heridas que marcan el lugar de la herida histórica. Dicho acto simplemente repetiría el olvido que ya está implícito en la fetichización de la herida. Más bien, nuestra tarea sería aprender a recordar cómo los sujetos corporizados llegan a estar heridos, lo que requiere que *aprendamos a leer ese dolor*, y a reconocer cómo ya puede leerse el dolor en la intensidad con la que emerge. La tarea sería no solo leer e interpretar el dolor como sobredeterminado, sino también hacer el trabajo de traducción, mediante el cual el dolor se lleva hacia el ámbito público y, al moverse, se transforma. Si queremos alejarnos de vínculos que son dolorosos, debemos actuar sobre ellos, una acción que requiere, a la vez, que no ontologicemos el dolor de las mujeres como la base automática de la política.

Las experiencias de dolor pueden impulsarnos hacia el feminismo, como una política que "se mueve" en contra del sufrimiento social y físico. Pero el feminismo, como una política de reparación, se refiere también al dolor de los otros. El proyecto colectivo del feminismo podría convertirse, entonces, en una manera de responder al dolor de los otros, como un dolor al que no se puede acceder de manera directa, sino solo acercarse. De manera crucial, responder al dolor depende de que se hable sobre el dolor, y dichos actos de habla son la condición para que se forme un "nosotras", construido a partir de diferentes historias de dolor que no pueden reducirse a una base, identidad o semejanza. Las historias de dolor pueden "compartirse" solo cuando asumimos que no son la misma historia, incluso cuando están conectadas, y nos permiten esta-

blecer conexiones. Como argumenta bell hooks, nombrar el dolor personal no es suficiente y puede muy fácilmente incorporarse a las agendas narcisistas de la cultura neoliberal y terapéutica. Para hooks, el feminismo solo puede circular a través del dolor y con él para convertirse en una política, si está ligado a la "educación integral para lograr una conciencia crítica de resistencia política colectiva" (1989: 32). Si el dolor en realidad empuja a las personas hacia el feminismo, lo hace precisamente porque *lee* la relación entre afecto y estructura, o entre emoción y política de una manera que deshace la separación entre la persona individual y los otros.

Además, no se trata solo de que el dolor nos impulse a movernos hacia el feminismo, o impulse al feminismo como un movimiento de transformación social y política. La respuesta al dolor, como llamado a la acción, también necesita indignación: la interpretación de que este dolor está mal, que es una atrocidad, y que se debe hacer algo al respecto. Precisamente esta cercanía entre dolor e indignación dentro del feminismo es lo que Wendy Brown critica como una forma de resentimiento, como una forma de política que solo puede "reaccionar" en vez de "actuar" (1995: 73). Yo argumentaría que no existe una política que actúe sin reaccionar: esa posibilidad depende del borramiento y ocultamiento de las historias que preceden al sujeto. No existe una acción pura u originaria que se halle fuera de dicha historia de "reacción", en la cual las superficies de otros han dejado "impresiones" en los cuerpos.[3]

El feminismo incluye dichas historias de contacto, está moldeado por aquello contra lo que lucha, así como los cuerpos y las

[3] Este argumento tiene claras implicaciones para las teorías de la agencia. Deconstruir la oposición entre acción y reacción no significa que la agencia es imposible. Pero sí quiere decir que reubica la agencia: desde el individuo hacia la interrelación entre las personas y los mundos; la agencia se refiere a las acciones que son posibles dada la manera en que estamos moldeadas por nuestro contacto con otros. En este modelo, yo no sería agente en cuanto a que aquello que me afecta no determina mi acción, sino que deja espacio para una decisión. La política es el espacio que queda entre las superficies de reacción y la necesidad de una decisión sobre lo que hay que hacer. Este modelo contrasta con el argumento de Lois McNay que liga la agencia con la creatividad de la acción, en donde la capacidad para la acción se define como una predisposición y originaria (2000: 3, 18, 22). Aunque mi trabajo deja espacio para la acción creativa (verse moldeada no quiere decir que nuestro curso de acción estará totalmente determinado), también sugiere que no existe una acción original que no sea ya una forma de reacción, o esté moldeada por el contacto que tenemos con otros. *Reaccionar no siempre es ser reaccionaria.*

vidas de las mujeres pueden estar moldeados por las historias de violencia que las conducen a una conciencia feminista. Si el feminismo es una respuesta emocional, así como ética y política, a aquello contra lo que lucha, entonces esto último no puede verse como "externo" al feminismo. De hecho, "aquello" contra lo que se opone el feminismo es "lo" que *caracteriza a la política feminista*. Si la indignación es una forma de "estar en contra", entonces se refiere justamente a la imposibilidad de ir más allá de la historia de las heridas hacia una posición pura o inocente. La indignación no necesariamente requiere un investimiento en la venganza, que es una forma de reaccionar ante aquello en contra de lo cual estamos. Estar en contra de algo depende de cómo se lea eso en contra de lo cual estamos (por ejemplo, ya sea que la violencia en contra de las mujeres se lea como dependiente de la psicología masculina o de las estructuras de poder). La pregunta se vuelve: ¿qué forma de acción es posible *dada esa lectura*?

Dentro del feminismo negro, la pasión de la indignación es crucial, en cuanto nos da "la energía" para reaccionar en contra de los profundos investimientos sociales y psíquicos del racismo y también del sexismo. Donde queda más claro es en la obra de Audre Lorde, específicamente en sus críticas contra el racismo hacia las mujeres negras. Como escribe poderosamente:

> Mi respuesta ante el racismo es la indignación. He vivido con esta ira, ignorándola, alimentándome de ella, aprendiendo a usarla antes de que echara a perder mis visiones, casi toda mi vida. En el pasado lo hice en silencio, temerosa de su peso. Mi miedo ante la indignación no me enseñó nada… [L]a ira expresada y traducida en acción al servicio de nuestra visión y nuestro futuro es un acto de clarificación liberador y fortalecedor… La ira está cargada de información y energía (1984: 124, 127).

Aquí la indignación se construye de diferentes maneras: como una respuesta ante la injusticia del racismo; como una visión del futuro; como una traducción del dolor en conocimiento, y como cargada de información y energía. Claramente, la indignación no se define simplemente en relación con un pasado, sino como una apertura hacia el futuro. En otros términos, estar en contra de algo no termina con "aquello en contra de lo que una está". La indigna-

ción no necesariamente se queda "pegada" a su objeto, aunque ese objeto puede que siga siendo pegajoso y atractivo. Estar en contra de algo es también estar a favor de algo, pero algo que todavía tiene que articularse o que todavía no es. Como nos muestra Lorde, la indignación es visionaria, y el miedo que provoca, o su transformación en silencio, nos lleva a darle la espalda al futuro (1984: 127). De modo que aunque la ira está determinada, no está totalmente determinada. Traduce el dolor, pero también necesita ser traducida. El feminismo, como respuesta al dolor y como una forma de indignación dirigida contra ese dolor, depende así de actos de traducción que conmueven.

Para Audre Lorde, la indignación implica "darle el nombre" de racismo a varias prácticas y experiencias, pero también involucra imaginar un mundo diferente desde esa misma "energía" (1984: 127). Si la indignación le presta energía a las feministas, también requiere que "lean" y se "muevan" desde la ira hacia un mundo corporal diferente. Si la ira nos picotea la piel, nos hace estremecernos, sudar y temblar, podría entonces conducirnos estremecidas hacia nuevas formas de ser; podría permitirnos habitar un tipo diferente de piel, aunque esa piel conserve las marcas y cicatrices causadas por aquello en contra de lo cual estamos.

Es claro que la indignación involucra una lectura del dolor (que también implica una lectura): no todas respondemos con indignación, y estar enojada es asumir que algo está mal. Sin embargo, no es necesario que algo se nombre o sienta como la causa de la ira: hay momentos de indignación en los que no queda claro por qué estamos enojadas, y no necesariamente se reúnen todos estos momentos para dar forma a una respuesta coherente. O como señala Carol Tavris: "No hay una correspondencia uno-a-uno entre sentirse enojada y saber la razón" (1982: 18). Pero el feminismo también involucra una lectura de la respuesta de la indignación: se mueve desde la ira hacia una interpretación de aquello contra lo cual estamos, y así se hacen conexiones o asociaciones entre el objeto de indignación y patrones o estructuras más amplios. Esto es lo que permite delinear un objeto de conocimiento. El objeto no es, entonces, la base del feminismo (no viene primero, por decirlo así), sino que es un efecto de una respuesta feminista. La indignación

es creativa; funciona para crear un lenguaje con el cual responder a aquello en contra de lo cual estamos; "aquello" se redesigna y se trae a un mundo feminista.

Este proceso es dinámico, como puede verse en las diferentes maneras en que las feministas han nombrado aquello en contra de lo que luchan (patriarcado, diferencia sexual, relaciones de género o jerarquía, falocentrismo). De hecho, las diferentes feministas construyen el "objeto" de indignación de maneras bastante diferentes, en tensión unas con otras, aunque comparten conexiones en cuanto a la "dirección" de la emoción. De modo que el vínculo implícito en la respuesta a la indignación no se trata simplemente de la creación de un objeto (y crear no es crear algo de la nada, sino producir un nombre a partir de un conjunto de relaciones diferenciales), pues el objeto no estaría asegurado. No solo han creado las feministas diferentes nombres para aquello contra lo que luchan, sino que también han reconocido que aquello no tiene los contornos de un objeto dado; no es un ente positivo. Esta falta de residencia está implícita en el argumento de que el género permea todos los aspectos de la vida social y es en este sentido "universal". La indignación, por tanto, nos mueve al dirigirnos hacia fuera: aunque crea un objeto, tampoco está simplemente dirigida contra un objeto, sino que se vuelve una respuesta ante el mundo como tal. La indignación feminista involucra una lectura del mundo, una lectura de cómo, por ejemplo, la jerarquía de género está implicada en otras formas de relaciones de poder, incluyendo la raza, la clase social y la sexualidad, o cómo las normas de género regulan los cuerpos y los espacios. La indignación contra los objetos o sucesos, dirigida contra esto o lo otro, lleva al feminismo hacia una crítica mayor de "lo que es", como una crítica que pierde un objeto, y se abre a posibilidades que no pueden simplemente localizarse o encontrarse en el presente.

De modo que cuando ya no se dirige a una crítica del patriarcado ni está asegurado por las categorías de "mujer" o "género" es cuando el feminismo está haciendo el trabajo más "movilizador". *La pérdida de dicho objeto no es el fracaso del activismo feminista, sino un indicador de su capacidad para moverse o para convertirse en un movimiento.* El feminismo sigue impulsado por aquello en con-

tra de lo cual está, pero ese "estar en contra" ya no está delimitado como un objeto. La pérdida del objeto, más que su creación, es lo que permite que el feminismo se convierta en un movimiento, en tanto abre posibilidades de acción que no están limitadas por aquello en contra de lo cual luchamos en el presente.

Sin embargo, aunque la indignación como una forma de "estar en contra" pueda prestarle al feminismo su carácter particular, el feminismo no necesariamente "se queda con" la indignación. La pregunta sigue siendo: ¿qué hace la indignación expresada en "nombre" del feminismo? Como argumenta Marilyn Frye, la indignación feminista y la de las mujeres en general "no es bien recibida" (1983). Volvamos a la respuesta de Thobani ante la guerra contra el terrorismo. Mi opinión es que su respuesta es una expresión de indignación: está "en contra de" la guerra y ofrece "buenas razones" para adoptar esta postura. Al mismo tiempo, el que se haya leído su presentación como una muestra de indignación, es lo que permitió que se rechazara por estar motivada por una pasión puramente negativa (por ser irrazonable). Históricamente, de hecho, la lectura del feminismo *como* una forma de indignación permite que se desechen los reclamos feministas, aun cuando la ira sea una respuesta razonable ante la injusticia social (Spelman 1989; Campbell 1994). En vez de responder asegurando que el feminismo no está motivado por la indignación (lo que sería aceptar la distinción problemática entre ira y razón), podemos más bien pensar acerca de la indignación como un acto de habla, dirigido a alguien. Como argumenta Frye:

> Estar enojada con alguien puede equipararse en cierto modo a un acto de habla, puesto que posee una cierta fuerza convencional que coloca a las personas en una suerte de orientación de una hacia la otra, e igual que sucede con un acto de habla, no puede "lograrse" si no se le abre la puerta (1983: 88).

Brenda R. Silver retoma el énfasis de Frye en la indignación como performativa. Muestra cómo "la indignación del hablante original" puede evocar "la indignación de la persona que intenta silenciar

al presuntuoso mediante un acto de decreto lingüístico" (1991: 340). Como sugiere Silver, si el destinatario simplemente devuelve la indignación del acto de habla, se suscita un bloqueo de la comunicación de modo tal que el acto de habla original "no funciona". O para recordar mi argumento sobre las disculpas en el capítulo 5, el acto de habla no resulta afortunado debido a la manera en que otros lo "completan".

Como sugieren Frye y Silver, la indignación como un acto político no siempre funciona porque los términos de su recepción pueden "desarticular" su reclamo. Pero al mismo tiempo, la escenificación de la ira —como un reclamo que parte del estar-en-contra— puede funcionar; puede "ser aceptada" y recibida por el destinatario. Dos preguntas estratégicas para las activistas y académicas feministas son: ¿qué condiciones son necesarias para que se dé la posibilidad de que la indignación feminista sea escuchada de manera justa y cómo podríamos leer el "signo" de esta justicia en términos de la acción? Dichas preguntas suponen que las feministas podemos modificar las condiciones en las cuales seremos recibidas. Por supuesto, debemos creer en esta posibilidad. El reto para el feminismo es aceptar que las condiciones en las que hablamos no son construidas por nosotras. Dicho reconocimiento no es señal de la futilidad que implica nombrar nuestra indignación —significaría reconocer que la recepción de ese acto podría apoyar las condiciones que llevaron al acto en primer lugar. Debemos insistir en explicar por qué nuestra indignación es razonable, incluso ante otros que la usan para demostrar un razonamiento equivocado. Hacer declaraciones públicas, lograr ser escuchadas, escribir pancartas: estas son estrategias cruciales para el feminismo, aun cuando no logren que se les abran las puertas.

Una postura comprometida también requeriría el reconocimiento de que podríamos estar en la posición de los otros que "bloquean" el acto de habla de la indignación. La manera en que reciben las feministas la indignación de otras feministas tiene que ver con las condiciones en las cuales es posible que los actos de escucha imparcial se traduzcan en acción. Audre Lorde ha mostrado cómo las feminista blancas se niegan a escuchar su ira devolviéndosela al po-

nerse a la defensiva (1984: 124).[4] Aprender a escuchar la indignación de los otros, sin bloquearla mediante la defensa de la postura propia es fundamental. Este proyecto requiere que aceptemos que la posición propia puede enojar a otros, y, por tanto, permite que esa postura se abra a la crítica de los demás (no hace que nos volquemos hacia nosotras mismas y "tomemos" esa indignación como propia, como sucede con la culpa o la vergüenza). Como argumenta Berenice Fisher: "Las voces que nos ponen más incómodas y los sentimientos que las acompañan son una crítica interna de nuestros ideales" (1984: 206).

La resistencia dentro del feminismo a escuchar la indignación de algunas feministas es un "signo" de que aquello "en contra de lo cual estamos" no puede relegarse al exterior. Necesitamos tener cuidado para no instalar los ideales feministas como ideales que las otras deben encarnar para poder entrar al feminismo. Dicha reificación de los ideales políticos posicionaría a algunas feministas como "anfitrionas", las que decidirían cuáles otras reciben la hospitalidad del amor y el reconocimiento, y entonces el feminismo estaría basado en una diferenciación entre nativas y extranjeras (véase Ahmed 2000). Para evitar una política de este tipo, tal vez necesitamos quedarnos con cierta incomodidad dentro del feminismo, a la vez que sentimos que nos ofrece un hogar. Esta incomodidad, como argumenté en el capítulo anterior, significa "no hundirse" en los espacios en los que vivimos y trabajamos, significa también que cuestionemos siempre nuestros investimientos.

Una política de la incomodidad, por supuesto, no necesariamente evita que se hagan esas diferencias entre nativas y extranjeras, dado que tendemos a no sentir nuestras comodidades. Permitir que

[4] En la comunicación interpersonal, el bloqueo de una emoción puede llevar a la intensificación de las emociones: tu incapacidad para "escuchar" mi indignación puede hacer que me indigne más. Los bloqueos no son solo efectos de conductas defensivas, sino también efectos de colisiones emocionales. Por ejemplo, si expreso mi indignación, y alguien me la devuelve con sensatez, indiferencia o incluso alegría, entonces el sentimiento de ira se intensifica. O la indignación podría deslizarse hacia otra emoción: desesperación, frustración, amargura. Como sugerí en la introducción del libro, las emociones involucran tensión y pueden estar en tensión: la mala comunicación de las emociones implica un proceso de intensificación. Agradezco a Mimi Sheller su ayuda para formular este argumento.

aquello que tendemos a no sentir emerja en la política, solo puede ser un imperativo para el futuro, algo por lo que trabajamos o hacia lo que nos encaminamos, más que un logro en el presente.

El feminismo y el asombro

La pregunta sobre la manera en que los vínculos feministas podrían abrir posibilidades diferentes de vida, nos recuerda que el feminismo no puede reducirse a aquello en contra de lo cual está, aunque esto sea irreducible. El feminismo está también "a favor" de algo más, un "estar a favor" que no adopta simplemente la forma de aquello en contra de lo que lucha. Aunque he mostrado que la negación de la ira es creativa (un "signo seguro" de su ambivalencia), no se sigue de ello que el vínculo con lo negativo sea el único medio para que se presenten otras posibilidades. ¿De qué otras maneras nos llevan las emociones que nos hacen ingresar al feminismo también a una relación diferente con el mundo en que vivimos?

Nunca he sentido que mi relación con el feminismo sea una de negación: nunca se ha reducido a los sentimientos de dolor, indignación o rabia, que, no obstante, por momentos, le han dado a mi accionar político un sentido de urgencia. Se ha sentido como algo más creativo, algo que responde al mundo con alegría y cuidado, así como con atención a los detalles que sorprenden. *La pasión del alma* de Descartes describe el asombro como la emoción primera y primaria, pues se trata de sorprenderse por aquello que está frente a nosotros. Lo explica así:

> Cuando nuestro primer encuentro con algún objeto nos sorprende y nos parece novedoso, o muy diferente a lo que conocíamos de antes o a lo que suponíamos que debía ser, esto nos hace asombrarnos y quedarnos deslumbrados por él. Puesto que todo esto puede suceder antes de que sepamos si el objeto nos es conveniente o no, considero que el asombro es la primera de todas las pasiones (1985: 350).

Aquí, el asombro aparentemente tiene como premisa su calidad de "primero": el objeto que se aparece ante el sujeto se encuentra por vez primera, o *como si* fuera la primera vez. Se trata, por lo tanto, de

una desviación de la experiencia ordinaria; o queda implícito: lo ordinario no se experimenta ni se siente en absoluto. Podemos relacionar este no-sentimiento de ordinariedad con el sentimiento de comodidad, como un sentimiento que una no se siente sentir, como lo describí en el capítulo 7. Wittgenstein también discute lo ordinario —o, en sus términos, lo familiar— como aquello que no experimentamos (1964: 127). Lo que es ordinario, familiar o usual, con frecuencia se resiste a ser percibido por la conciencia. Se vuelve algo que damos por sentado, como el fondo que ni siquiera notamos, y que permite que los objetos destaquen o se vean separados. El asombro es un encuentro con un objeto que no reconocemos; o el asombro funciona para transformar lo ordinario, que ya se reconoce, en lo extraordinario. Como tal, el asombro expande nuestro campo de visión o contacto táctil. El asombro es la precondición para la exposición del sujeto ante el mundo: nos asombramos cuando nos mueve aquello que observamos.

De modo que el asombro, como una relación afectiva con el mundo, se trata sobre ver el mundo que tenemos enfrente y con el que nos enfrentamos "como si" fuera la primera vez. ¿Cuál es el estatus del "como si"? ¿Requiere dicho impulso a asombrarse una borradura de la historia, mediante el olvido de que una ha visto antes el mundo, o incluso que el mundo precede al impulso de asombrarse? Se podría suponer que el "como si" funciona como una forma radical de subjetivismo, en la cual el sujeto se olvida de todo lo que ha sucedido antes de ese momento de contemplación. Pero yo sugeriría que el asombro nos permite ver las superficies del mundo *como construidas* y, como tal, el asombro abre la historicidad, más que suspenderla. La historicidad es lo que queda oculto por la transformación del mundo en "lo ordinario", en algo que ya es familiar o reconocible. La ordinariedad del mundo es un efecto de la reificación, como nos ha mostrado Marx. Yo describiría el marxismo como una filosofía del asombro: lo que aparece ante la conciencia, como objetos de percepción, no es simplemente algo dado, sino que es un efecto de la historia: "Incluso los objetos de la más simple 'certeza sensorial' se le dan [al hombre] solo a través del desarrollo social, la industria y el intercambio comercial" (Marx y Engels 1965: 57; véase también Gramsci 1971: 422-3). Aprender a

ver lo que es ordinario, lo que tiene carácter de "certeza sensorial", es leer los efectos de esta historia de producción como una forma de "construcción de mundo".

La historicidad queda negada por la suposición de que el mundo "ya" está "ahí", por lo que su "ahícidad" se da por sentada como el fondo para la acción en el presente. Ver el mundo *como si* por primera vez es notar lo que está ahí, se ha creado, ha llegado o es extraordinario. El asombro se trata de aprender a ver el mundo como algo que no necesariamente tiene que ser, y como algo que llegó a ser, con el tiempo y con trabajo. Como tal, el asombro implica aprendizaje. Como argumenta Philip Fisher: "Que algo nos deslumbre es exactamente lo opuesto a que algo nos deje sin habla. El lazo entre el asombro y el aprendizaje es claro" (1998: 21 y 2002: 1).

La sorpresa del asombro es crucial para la manera en que mueve los cuerpos. Luce Irigaray subraya la relación entre el asombro y el movimiento: "El asombro es la fuerza impulsora de la movilidad en todas sus dimensiones" (1993: 73). A veces, lo que pensamos y cómo nos sentimos queda contenido dentro de la reproducción de lo ordinario. No sucede nada notable, y la repetición, aunque crea deseo, en ocasiones solo sigue y sigue. Pero entonces algo pasa, algo fuera de lo ordinario —y por tanto relativo a lo ordinario— y ese algo nos sorprende. La literatura filosófica sobre el asombro no se ha centrado en éste como una experiencia corporal, sobre todo porque se lo ha asociado con lo sublime y lo sagrado, como un afecto que imaginamos que deja atrás la materialidad del cuerpo. Pero para mí, la expansión del asombro es corporal (ver Midgley 1989). El cuerpo se abre a medida que el mundo se abre ante él; el cuerpo se desenvuelve en el desenvolverse de un mundo al que nos acercamos como si fuera otro cuerpo. Esta apertura no está libre de riesgo: el asombro puede cerrarse si aquello a lo que nos acercamos no es agradable o rompe la promesa de esa apertura. Pero el asombro es una pasión que motiva el deseo de seguir buscando; mantiene viva la posibilidad de la frescura, y la vitalidad de una vida que puede vivirse como si fuera la primera vez. Esta calidad de primera vez del asombro no es el presente radical: un momento que es vivible solo en tanto queda desconectado de anteriores actos de

percepción. Más bien, el asombro involucra la radicalización de nuestra relación con el pasado, que se transforma en lo que vive y respira en el presente.

El asombro es lo que me condujo al feminismo, lo que me dio la capacidad para nombrarme como feminista. Sin duda, cuando entré en contacto por primera vez con el feminismo y comencé a leer mi propia vida y las vidas de otros de manera diferente, todo se volvió sorprendente. En esa época, se sentía como si estuviera alejándome de la conciencia falsa, aunque ahora veo que no estaba ingresando en la verdad como tal, sino solo en una lectura que explicaba mejor las cosas. Me sentía como si viera el mundo por vez primera, y que todo lo que daba por sentado como dado —como un asunto de la manera en que eran las cosas— había llegado a ser con el tiempo y era contingente. El dolor y la indignación cobran vida mediante el asombro, pues éste nos ayuda a darnos cuenta de que lo que duele y lo que causa dolor, y lo que sentimos que está mal, no es necesario, y puede deshacerse así como hacerse. El asombro inyecta energía a la esperanza de transformación y a la voluntad para la acción política.

Quiero sugerir que la pedagogía feminista se puede pensar en términos de la apertura afectiva del mundo a través del acto del asombro, no como un acto privado, sino como una apertura de lo que es posible mediante el trabajo conjunto. El papel de las emociones dentro del salón de clases feminista ha sido tema de muchas discusiones. Por ejemplo, Janet Lee discute el papel de la indignación en los Estudios de la Mujer, sugiriendo que ésta funciona como "una fuente importante de energía para el movimiento, desde la experiencia personal hasta la capacidad para poner la realidad cotidiana en el contexto de la política de los sistemas institucionales" (1999: 19). Otras emociones sobre las que se ha discutido incluyen el amor y el erotismo (hooks 1994: 115), la incomodidad (Boler 1999), así como la traición y la decepción (Wiegman 1999: 109). En estos trabajos diversos, se acepta que las emociones están siempre "en la superficie" de las aulas de los Estudios de la Mujer, no solo porque los temas de estudio incluyen, en general, cuestiones de violencia, lesión e injusticia, sino también debido a la manera en

que dichos investimientos pueden operar en el feminismo para "deshacer" cualquier separación fácil entre los cuerpos y el "trabajo".

Como han argumentado Megan Boler y Elspeth Probyn, para algunas críticas, la emocionalidad de la enseñanza feminista es un riesgo y es peligrosa. Boler describe cómo la enseñanza feminista se descarta por ser "sensiblera", mientras que otras formas de pedagogía crítica no son criticadas de esta manera (1999: xxiii). Para contrarrestar esta representación de un "feminismo sensible", ella señala cómo las emociones implican formas críticas y públicas de investigación, y no son simplemente presupuestos psicológicos o "datos crudos" (1999: 112-17). El trabajo con las emociones en el aula es un trabajo incómodo, que invita a estudiantes y maestras a vivir "en el borde" de sus pieles (1999: 200). De la misma manera, Elspeth Probyn (2001) detecta "angustia" ante el "sujeto vivo", así como emoción y afecto en los salones de clase de Estudios sobre la Mujer. Examina cómo la intromisión de emociones como la ira y la angustia dentro del aula —alrededor, sobre todo, del tema de la raza— se considera "un bloqueo" que impide el aprendizaje y la adquisición de conocimiento. Probyn y Boler intentan ambas contrarrestar esta angustia ante las emociones mostrando cómo puede conducir a nuevas formas de conocimiento (Boler 1999) o puede ayudar a introducir discusiones sobre la manera en que nos afectan los objetos culturales (Probyn 2001).

Quiero seguir a Boler y Probyn para sugerir que las emociones son cruciales para la pedagogía feminista. Como nos muestran sus trabajos, las emociones no solo operan como obstáculos, sino que también pueden abrir líneas de comunicación. Esta afirmación no quiere decir que se idealicen las emociones como "buenas" o necesarias para el pensamiento o el aprendizaje crítico. De hecho, las emociones no deberían convertirse en el "resultado" preferido de la enseñanza. Esto transformaría las emociones en un banco, para recordar la metáfora clásica de Freire (1996) sobre las prácticas de enseñanza instrumentales y conservadoras. Si las emociones se convirtieran en el "resultado" de la enseñanza feminista (en vez de ser parte de un proceso), entonces la tarea de la maestra feminista sería " 'llenar' a las estudiantes con" las emociones correctas, "convirtiéndolas" así en los "contenedores" en los que "se hacen depósitos"

(Freire 1996: 52-3). Aquí, las emociones se verían transformadas en objetos fetiches, que supusimos ya tenían un significado antes de ser nombradas. Las emociones podrían importar en la enseñanza mientras no puedan traducirse en un resultado, que ya sería conocido desde antes del encuentro pedagógico. Sugiero que esto hace del "asombro" una posibilidad afectiva clave para el salón de clases de los Estudios sobre la Mujer.

La política de la enseñanza de los Estudios sobre la Mujer, en la que la pedagogía feminista se vuelve una forma de activismo como manera de "moverse", está ligada con el asombro, con la generación de sorpresa ante la manera en que el mundo ha llegado a adoptar la forma que tiene. La enseñanza feminista (y no el enseñar feminismo) comienza con esta apertura, esta pausa o titubeo, que se niega a permitir que lo que se da por sentado se otorgue. En el aula de Estudios de la Mujer, las estudiantes tal vez respondan primero con un sentido de seguridad ("Así es el mundo"), después con incredulidad ("¿Cómo puede ser que así sea el mundo?") y finalmente con asombro ("¿Cómo es que el mundo llegó a adoptar esta forma?"). El asombro crítico que implica el feminismo se refiere al afecto problematizador de ciertas preguntas: "¿cómo ha tomado el mundo la forma que tiene?", pero también "¿por qué las relaciones de poder son tan difíciles de transformar?", "¿qué significa estar investida en las condiciones de subordinación y de dominación?", y así sucesivamente.

Lo que tiene de notable el asombro feminista es que la mirada crítica no se dirige únicamente hacia fuera; más bien, el asombro feminista se vuelve asombro ante las mismas formas de feminismo que han surgido aquí o allá. Así que podemos detenernos y pensar: "¿cómo llega el feminismo a tomar forma de la manera en que lo hace?", "¿cómo tomaron forma los Estudios de la Mujer?", y "¿qué puede hacer el feminismo para transformar el mundo de esta u otra manera?". Este asombro crítico tiene que ver con reconocer que nada en el mundo se puede dar por sentado, lo que incluye a los movimientos políticos a los que estamos vinculadas. Este asombro crítico ante las formas de la lucha política es lo que hace del feminismo negro una intervención muy importante, en tanto nos muestra que las categorías de conocimiento (como patriarcado o

"mujeres") tienen efectos políticos, que pueden excluir a otras del colectivo (Lorde 1984; hooks 1989). El feminismo negro demuestra la cercanía entre la respuesta emocional del asombro, el pensamiento crítico y las formas de activismo que intentan romper con las viejas formas de hacer cosas y de habitar el mundo.

La pasión del asombro puede pasar de un cuerpo a otro en los apretados espacios de los Estudios sobre la Mujer. Es una pasión que permite que emerja la historicidad de las formas de vida, en la percepción de la cercanía entre normas y formas.[5] El mundo no puede quedarse igual cuando las formas ya no son simplemente formas de vida. No obstante, esto no quiere decir que todas y todos los estudiantes lleguen al mismo lugar a través del asombro, o que los Estudios de la Mujer podrían tener como objeto "hacer feministas" mediante el asombro. Más bien, lo que se comparte es la capacidad para dejar atrás el lugar de lo ordinario. La capacidad no es algo que simplemente tengamos, como si fuera una cualidad inherente a este u otro cuerpo. Como nos enseñan Spinoza (1959) y Deleuze (1992), las capacidades no le pertenecen a los individuos, sino que se refieren a cómo los cuerpos se ven afectados por otros cuerpos. Como resultado: "No puedes saber de antemano lo que un cuerpo o mente pueden hacer, en un encuentro dado, unas circunstancias dadas, una combinación dada" (Deleuze 1992: 627). La capacidad de asombro es el espacio de apertura a la sorpresa de cualquier combinación; cada cuerpo, que se mueve de esta u otra manera, deja una impresión sobre otros y afecta lo que pueden hacer. El asombro abre un espacio colectivo al permitir que las superficies del mundo dejen una impresión, en la medida en que se vuelven "mira-bles" o "senti-bles" *como* superficies. No es tanto que el sentido de asombro pase (de modo que me asombro ante tu asombro). Más bien, la misma orientación del asombro, con sus rostros y cuerpos abiertos, implica una reorientación de la relación propia con el mundo. El asombro mantiene a los cuerpos y los espacios abiertos a la sorpresa de los otros. Pero no sabemos lo que podemos hacer con dichos cuerpos.

[5] Estoy en gran deuda con Lauren Berlant, cuya perspicaz pregunta, "¿cuándo se convierten las normas en formas?", me ha ofrecido inspiración para mi trabajo.

El feminismo y la esperanza

Debemos quedarnos con esta pregunta, esta pregunta imposible: ¿qué podemos hacer? o ¿dónde podemos ir? ¿Qué tipo de futuro podemos imaginar para el feminismo?, ¿tiene un futuro el feminismo? Necesitamos hacer la pregunta sobre el futuro, plantear el futuro como una pregunta, con el cuidado que dicha pregunta exige. El futuro es tanto un signo de interrogación como un signo de que se está interrogando. En cierto sentido, lo que las feministas comparten es una preocupación por el porvenir, es decir, un deseo de que el futuro no debería simplemente repetir el pasado, dado que el feminismo surge como crítica de, y resistencia ante, las maneras en que el mundo ya ha adoptado una forma. Cuando pensamos en la pregunta sobre los futuros del feminismo, también debemos atender a los legados de los pasados feministas; lo que hemos heredado de las feministas del pasado, en términos de maneras de pensar la pregunta misma sobre lo que significaría tener un mundo en el que el feminismo, como una política de transformación, ya no fuera necesario. Como tal, la pregunta sobre el futuro es afectiva; es una pregunta esperanzada sobre lo que podríamos todavía llegar a ser, así como el temor por aquello en lo que podríamos convertirnos.

Mi relación con el feminismo siempre ha estado imbuida de esperanza, la esperanza de que las cosas pueden ser diferentes, y de que el mundo puede tomar diferentes formas. La política sin esperanza es imposible, y la esperanza sin política es una reificación de la posibilidad (y se vuelve simplemente religiosa). De hecho, la esperanza es lo que hace que pueda disfrutarse el involucramiento en formas directas de activismo político: el sentido de que "reunirse" significa abrir el mundo, reclamar espacio a través de "lazos afectivos" (Roseneil 1995: 99). La esperanza es crucial para el acto de protesta: la esperanza es lo que nos permite sentir que lo que nos indigna no es inevitable, aun cuando la transformación pueda sentirse a veces como imposible. Ciertamente, la indignación sin esperanza nos puede llevar a la desesperanza o al agotamiento producidos por la "inevitabilidad" de la repetición de aquello en contra de lo que una está.

Pero la esperanza no se trata solamente de las posibilidades del futuro implícitas en el fracaso de la repetición (lo que Judith Butler, entre otras, llama "iterabilidad", la posibilidad estructural de que las cosas se repitan con cierta diferencia [1993]). Sería tentador decir que las condiciones para la esperanza política podrían existir en la incapacidad del pasado para repetirse. Pero dicho argumento vaciaría a la política de trabajo y nos permitiría sentarnos cómodamente y no hacer nada. Yo diría, más bien, que la esperanza implica una relación con el presente, y con el presente afectado por su traducción imperfecta del pasado. En el presente es donde los cuerpos de los sujetos se estremecen con la expectativa de lo que es distinto; en el despliegue paulatino del pasado en el presente. El momento de la esperanza es cuando el "no todavía" nos deja una impresión en el presente, de tal modo que debemos actuar, políticamente, para convertirlo en nuestro futuro. Si la esperanza nos deja una impresión en el presente en vez de ser solo algo futuro (véase Benjamin 1997), entonces la esperanza requiere que actuemos en el presente, en vez de solamente esperar un futuro que siempre está ante nosotros.

¿Qué esperamos cuando ponemos nuestra esperanza en el feminismo? Cuando tenemos una esperanza generalmente es por algo; la esperanza es intencional y dirigida hacia el futuro solo en relación con un objeto al que nos enfrentamos en el presente. Dicha esperanza es una forma de investimiento, que supone que un objeto, si se logra, promete el cumplimiento de la esperanza, y nos devuelve nuestro investimiento. Pero ¿podemos mantener la esperanza? ¿Deberíamos tener esperanza, en este mundo de principios del siglo XXI, en el que la política revolucionaria de la izquierda parece tan difícil de imaginar incluso en el futuro? ¿Podemos mantener la esperanza cuando "la guerra contra el terror" se justifica como un derecho ético y se lleva a cabo en nombre del amor y la liberación? ¿Qué significaría tener esperanza en este mundo, aquí y ahora? ¿Qué y quién nos hace sentir esperanza?

Gran parte de la literatura crítica considera que la esperanza es el motor del cambio y la transformación. La esperanza se describe como "un elemento decisivo para cualquier intento de provocar un cambio social dirigido hacia una vitalidad, una conciencia y una

razón mayores" (Fromm 1968: 6), y como "la capacidad para hacer que las expectativas fluyan y no vernos sobrepasadas por lo absoluto del presente" (Farran *et al.* 1995: 8). En la primera cita, la esperanza se representa como un proyecto colectivo de trabajo para el cambio; en la segunda, la esperanza de una persona individual es lo que puede mantener abierto el futuro. Si perdemos la esperanza, entonces, por supuesto, no hay esperanza. Así que la emoción de la esperanza mantiene algo abierto. William F. Lynch define la esperanza como un "sentido de *lo posible*" (1965: 32). Podríamos volver a mi argumento acerca del miedo en el capítulo 3. Sugerí que las emociones involucran lecturas de la apertura de los cuerpos a verse afectados. El miedo lee esa apertura como la posibilidad de peligro o dolor; la esperanza lee esa apertura como la posibilidad de deseo o placer. Estas lecturas dan nuevas formas a los cuerpos. Mientras que el miedo puede encoger el cuerpo que anticipa que será herido, la esperanza puede expandir los contornos de los cuerpos, a medida que se dirigen hacia lo que es posible. Como sugiere Ernst Bloch: "El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en vez de restringirlos" (1986: 3).

Perder la esperanza sería aceptar que un futuro deseado no es posible. Sin esperanza, el futuro podría ser imposible: los cuerpos no tratarían de alcanzarlo. Pero pensar en este sentido muestra cómo la política de la esperanza puede verse frustrada precisamente por su sobrestimación de la voluntad individual; como si el futuro dependiera de si yo siento que es posible o no. La esperanza puede deslizarse desde una lectura de lo que es posible hacia una disposición: "una disposición a tener confianza frente al futuro" (Hage 2003: 25).[6] Se podría suponer que es suficiente con tener esperanza

[6] Ghassan Hage ofrece un excelente análisis de la economía política de la esperanza en *Against Paranoid Nationalism* (2003). Sugiere que la esperanza y la capacidad para sentirla se distribuyen y que en el nacionalismo paranoico no hay suficiente para todos. Por tanto, los sujetos no tienen nada de esperanza que ofrecerle a los otros (2003: 9). A pesar de que me parece convincente este argumento, corre el peligro de apoyar un modelo de esperanza como algo que debemos tener. Hage sugiere que si los sujetos estuvieran en casa, "mimados", sintiendo que los cuidan, *entonces* serían más hospitalarios con los otros. Esto se parece bastante a la versión del Nuevo Partido Laborista sobre la Gran Bretaña multicultural: la nación debe cuidar de sí misma y tener suficiente para sí misma, *antes* de poder ser generosa con otros. Nuestra tarea tal vez es cuestionar la idea de que el acceso al cuidado y la esperanza para algunos son condiciones necesarias para ser generosos con los demás.

para crear las condiciones de posibilidad para el futuro que una espera. Esta es la implicación del argumento de Averill, Catlin y Chon: "al proyectarse al futuro[...] Con esperanza, podemos comenzar a darnos cuenta de las posibilidades inherentes tanto a la situación como a nosotras mismas" (1990: 105). Pero, como sugiere J. Pieper: "Nadie dice que tiene la esperanza de que suceda algo que él mismo puede construir o hacer que suceda" (1969: 21). Estar esperanzada puede ser necesario para que algo siga siendo posible, pero no es una base suficiente para la determinación del futuro.

¿Así que qué pasa si mantengo la esperanza para poder mantener abierto el futuro cuando la situación está más allá de toda esperanza? ¿Es solo para sentirme mejor? Anna Potamianou, por ejemplo, sugiere que la esperanza puede funcionar como la terquedad (1997: 2), que puede de hecho cerrar las puertas a la transformación si es que mantiene un investimiento en algo que ya se ha perdido. Como argumenta ella: "Aunque la esperanza generalmente se considera como un afecto que promueve el desarrollo y el cambio, aquí está al servicio de una serie de fijaciones que transforman sus objetivos" (1997: 2). De hecho, sugiere que la emoción de la esperanza puede ocupar el lugar de los objetos perdidos: una tiene esperanza en la esperanza, solo cuando ya se ha renunciado al objeto de esperanza (1997: 4). El investimiento en la esperanza, propone, puede ser una manera de mantener el ideal del yo, aun cuando no se ha logrado estar a la altura del ideal. *El vínculo, entonces, obstaculiza la posibilidad de que el proceso siga su camino.*

La crítica que hace Potaminou a la esperanza es importante. Por ejemplo, podemos ver que ésta puede funcionar para extender los investimientos en las normas sociales precisamente cuando el investimiento no se devuelve (v. cap. 6). La nación, por ejemplo, podría colocarse como objeto de esperanza: la nación puede prometer que devolverá el investimiento realizado, como una remuneración que se tiene que diferir eternamente para que el investimiento continúe. Aquí, la emoción de la esperanza se sostiene al transformarla en un objeto perdido, como una transformación que encripta al objeto, y "bloquea" formas más creativas de acción política y personal. Pero quiero sugerir que la esperanza puede sostenerse de

maneras que posibiliten la animación y no el encriptamiento de su objeto. Repensar el papel de la esperanza en el feminismo podría permitirnos explorar esta distinción.

Como ya sugerí, para las feministas, la esperanza podría ser la de un mundo en el que el feminismo ya no fuera necesario (Brown 2003: 4), aunque tal vez sería difícil saber cómo reconoceríamos un mundo así. Esta es con seguridad una esperanza revolucionaria. La dificultad para el feminismo la produce la fuerza de su propia crítica del género como una forma de subordinación que "llega hasta el fondo". La esperanza que se invirtió en los programas de "desgenerización" que conformaron parte de la política feminista de los setenta y ochenta —incluyendo el trabajo basado en el psicoanálisis de relaciones objetales en cuanto a la transformación de las relaciones sociales de la parentalidad— ahora nos parece, por decir lo menos, ingenua. Dichas esperanzas, al parecer, subestimaron los vínculos que gobiernan la reificación del género como un atributo. El deseo y la esperanza de la desgenerización —que se pudiera sobrepasar el género al cambiar tal o cual práctica, o una vez que supiéramos que "solo era género"— ahora nos puede incluso parecer que apoya la suposición liberal según la cual podemos hacer que desaparezca el poder solo con reconocer su fuerza. Además, la esperanza feminista en un mundo libre de género se ha traducido cruelmente en una visión posfeminista de un presente en el que el género ya se sobrepasó, una visión neoliberal en la que se supone que el género, como otras formas de poder, ya no tiene importancia. En esta visión del presente, las mujeres no están oprimidas; el feminismo ya no es necesario, y así sucesivamente. Este mundo no es el mundo que esperábamos, sino una continuación de aquello en contra de lo que luchamos, pero a nombre nuestro.

La traducción de la esperanza feminista en una política de ocultamiento no es una consecuencia necesaria de esa esperanza. Sería prematuro lamentarse por la pérdida de la esperanza: dicho lamento simplemente la transformaría en un objeto perdido. El hecho de que pueda ser "retomada" por otros para desarmar la promesa que encarna, es un signo de los riesgos, necesarios, que se corren cuando se anticipa el futuro en la incertidumbre del presente. Expresar esperanza por otro tipo de mundo, inimaginable en este momento,

es una acción política y sigue siéndolo aun en medio del agotamiento y la desesperación. La existencia de riesgos no sugiere que deberíamos "bloquear" una acción, significa que deberíamos reconocer que las acciones políticas pueden ser retomadas de modos que terminan con su fuerza (véase la primera sección de este capítulo).

Al mismo tiempo, sugiero que la visión de Wendy Brown de un feminismo que deje que "nuestros objetos vuelen" (2003: 15) tal vez deja ir demasiadas cosas. El modelo de feminismo de Brown que deja volar a sus objetos es esperanzador. Ella propone que un feminismo que retiene a sus objetos está delimitado por el deseo de reproducirse a sí mismo, o investido en el "avance de su propia trayectoria" (2003: 15). Nos ofrece un modelo de esperanza feminista en el que los "objetos" del feminismo (como el sexo o el género) no bloquean las nuevas formas de acción del presente. De hecho, promueve un feminismo que se suelta a sí mismo, "integrándose a un orden mayor de acciones políticas transformadoras" (2003: 15), en parte dejando volar a sus objetos, casi como si fueran aves a las que se libera al aire sin límites. Quiero plantear un argumento alternativo, que respeta la esperanza de esta visión de vuelo: el feminismo puede volar, no dejando ir sus objetos o soltándolos en el viento, sino manteniéndolos cerca o incluso acercándose más a ellos.

Podemos volver a mi análisis del duelo queer en el capítulo 7. Ahí, sugerí que dicho duelo se niega a "dejar ir" el objeto, y que esta negativa hace posible que el objeto amado siga vivo como una impresión, una "vitalidad" que vive cuando se comparten impresiones. También argumenté que la incapacidad para asegurar el objeto del feminismo es lo que le permite convertirse en un movimiento. Ahora podemos ligar estos argumentos. Al volvernos hacia los objetos del feminismo, conservamos viva la esperanza en este. Este "volvernos hacia" no mantiene en su lugar a los objetos de la crítica feminista, más bien, es la condición de posibilidad para su movimiento. La esperanza que colocamos en el feminismo no se refiere a transformarlo en un objeto perdido: preservar nuestro vínculo con los objetos del feminismo es permitir que el "feminismo" se mueva, tome forma por el contacto de esos cuerpos que se reúnen en su nombre. Mantener vivos a los objetos del feminismo

significa permitirles que adquieran nuevas formas y contornos, a la vez que buscamos alcanzar lo que es posible. Dejar ir los objetos del feminismo sería permitir que esos objetos se encriptaran, como reliquias de un pasado que suponemos ya está detrás de nosotras. Como vínculos actuales, los objetos del feminismo se mueven, en la medida en que nos movemos. Seguir abierta al feminismo es tanto criticar al mundo que enfrentamos en el presente, como encontrarnos con los objetos del feminismo nuevamente, lo que representa una esperanza por lo que "todavía no" es, en el aquí y el ahora.

La esperanza que me lleva al feminismo viene de mi convicción de que "aquello en contra de lo cual estoy" no es inevitable. Al mismo tiempo, la esperanza implica que aquello que espero y defiendo puede no suceder (Pieper 1969: 20). Tener esperanza en el feminismo es reconocer que las visiones feministas del futuro no se han hecho realidad en el presente. La esperanza del feminismo puede mantenerse viva, como eso que se mueve y posibilita el movimiento, no al soltar los objetos de la crítica feminista, sino volviéndose hacia esos mismos objetos, *como signos de la persistencia de aquello en contra de lo cual estamos en el presente*. Como tal, depositar la esperanza en el feminismo no se refiere simplemente al futuro; se trata también de reconocer la persistencia del pasado en el presente.[7] Debemos persistir debido a esta persistencia, manteniendo vivo el feminismo en el presente. De hecho, puede que sea importante un cierto grado de terquedad en cuanto a las esperanzas propias: se puede luchar por los propios investimientos, incluso estando abiertas a la posibilidad de renunciar a ellos también. Para las feministas, persiste una pregunta política y estratégica: ¿cuándo deberíamos soltar? Y ¿qué deberíamos soltar? Dicha pregunta no tiene una respuesta inmediata: debemos decidir, siempre, qué hacer como una decisión que debe tomarse una y otra vez, en cada presente en el que nos encontremos. Esta decisión no es mía, ni siquiera tuya, tenemos que pensar cómo se pueden tomar decisiones con o para otros. Tomar una decisión —que significa negarse a permitir que

[7] Algunas teorías feministas tienden a privilegiar el futuro; véase, por ejemplo, Grosz 1999: 15. Para una crítica de esta tendencia y cómo se puede olvidar el significado ético del pasado, véase Ahmed 2002 y Kilby 2002.

"las cosas" ya estén decididas— podría significar también cuestionar los propios investimientos, aunque esto no requiere suspenderlos. Una puede estar investida y abierta a que esos investimientos se vean cuestionados por el contacto que tenemos con otros. Ese contacto nos mantiene abiertas; vernos afectadas por otros es crucial para que el feminismo esté abierto a la incertidumbre del futuro.

Esta apertura es un intervalo en el tiempo, y el intervalo es el tiempo para la acción: es ahora cuando debemos hacer el trabajo de enseñar, protestar, nombrar, sentir y conectar con otros. La apertura que se junta en la lucha contra "lo que es" involucra la reunión de diferentes cuerpos en este tiempo presente. Es aquí donde el "nosotras" feminista se vuelve afectivo. Pues la apertura de aquello que es posible no solo se realiza en el tiempo, en ese rizo entre el presente y el futuro. La apertura también *toma tiempo*. El tiempo de la apertura es el tiempo de juntarse. Una no tiene esperanzas sola, sino para los otros, cuyo dolor no sentimos, pero que se vuelve uno de los hilos del tapiz del presente, tocado como está por todo lo que podría ser. Mediante el trabajo de escuchar a los otros, de escuchar la fuerza de su dolor y la energía de su indignación, de aprender a sorprenderse ante todo aquello contra lo que nos sentimos enfrentadas; a través de todo esto, se forma un "nosotras", y se establece un vínculo. Este es un vínculo feminista y un vínculo con el feminismo, y está en movimiento. A mí me mueve el nosotras, pues el "nosotras" es un efecto de aquellas que se mueven hacia él. No es un "nosotras" inocente, o uno que se queda parado. Se ve afectado por aquello en contra de lo cual se lucha, y por ende también por aquello a favor de lo cual luchamos, por aquello que facilita, moldea, hace posible. Aquí, se podría decir, una se mueve hacia las otras, otras que están vinculadas con el feminismo, como un movimiento de alejamiento de aquello contra lo cual estamos. Estos movimientos crean la superficie de una comunidad feminista. En la formación y deformación de los vínculos: en la escritura, las conversaciones, la acción, el trabajo, el feminismo se mueve y es movido. Se conecta y se ve conectado. Más que nada, en el alineamiento del "nosotras" con el "yo" —el sujeto feminista con el colectivo feminista, un alineamiento que es imperfecto y por tanto generador— es en donde todavía puede ser posible una nueva gramática

de la existencia social. El "nosotras" del feminismo no es su fundamento; es un efecto de las impresiones que dejan otras que se han arriesgado a habitar su nombre. Por supuesto, esta narrativa "esperanzada" tiene otra arista: el "nosotras" del feminismo se ve moldeado por algunos cuerpos, más que por otros.

Es, por tanto, importante que no instalemos el feminismo como el objeto de la esperanza, aun cuando sea este el que nos da esperanza. Volviendo al comienzo de este capítulo, en general a las feministas que denuncian las formas de violencia social no se las toma en serio porque se considera que están motivadas por una pasión negativa. Los riesgos de poner en primer plano las emociones del feminismo son claros. Por supuesto que hay riesgos que vale la pena tomar. Las feministas que han denunciado la guerra contra el terrorismo lo han hecho de una forma que expresa esperanza por otro tipo de mundo, otra manera de habitar el mundo con otros. La esperanza en una "solidaridad transnacional", para utilizar el término de Chandra Talpade Mohanty (2003), tal vez descansa en la adopción de una orientación feminista, una manera de enfrentar al mundo, que incluye mirar aquello que tal vez no reconozcamos, con otras a las que todavía no conocemos. Cuando las feministas denunciaron la "guerra contra el terror", apelaban a esa solidaridad. Al hablar en contra de la guerra como una forma de terrorismo, hablaban a favor de algo, en discursos que buscaban alcanzar una orientación distinta para el mundo. No siempre tendremos a nuestro alcance aquello a favor de lo cual hablamos cuando hablamos "en contra de", como un objeto que puede delinearse en el presente. De hecho, hablar a favor de algo, en vez de alguien, con frecuencia implica vivir con la incertidumbre sobre lo que es posible en el mundo que habitamos. La solidaridad no significa que nuestras luchas sean las mismas luchas, o que nuestro dolor sea el mismo dolor, o que nuestra esperanza sea para el mismo futuro. La solidaridad involucra compromiso y trabajo, así como el reconocimiento de que aunque no tengamos los mismos sentimientos, o las mismas vidas, o los mismos cuerpos, vivimos en un terreno común.

Conclusión

Emociones justas

> Alí, de 13 años, un niño valiente, da los primeros pasos hacia su recuperación después de perder sus brazos a causa del estallido de una bomba en Bagdad… El sufrimiento de Alí fue un símbolo del dolor del pueblo iraquí, víctimas inocentes de un dictador cruel y una cruel guerra. Ahora su recuperación es un nuevo símbolo: de esperanza renovada para una nación rota (Smith y Williams 2003: 5).

En este libro he examinado la política cultural de las emociones a partir de la pregunta: ¿qué hacen las emociones? El hacer de las emociones, he planteado, está ligado a las relaciones pegajosas entre los signos y los cuerpos: las emociones funcionan al trabajar a través de los signos y sobre los cuerpos para materializar las superficies y fronteras que se viven como mundos. En conclusión, quiero considerar la relación entre las emociones y la (in)justicia, como una forma de repensar qué es lo que hacen las emociones. Podemos preguntar: ¿cómo están ligadas las emociones con las historias de justicia e injusticia? ¿Cómo funcionan las emociones a través de textos no solo para "mostrar" los efectos de la injusticia, en la forma de heridas y lesiones, sino también para abrir la posibilidad de restauración, reparación, sanación y recuperación? ¿Una respuesta justa a la injusticia tiene que ver con tener más "emociones justas" o la justicia no es nunca "solo" acerca de las emociones?

Una manera de examinar el papel de las emociones cuando se responde a la injusticia es considerar la política del duelo. Mostré,

en los capítulos 6 y 7, cómo funcionan las emociones para diferenciar a los otros precisamente identificando a aquellos que *pueden ser* amados, aquellos que pueden ser llorados, es decir, al construir a algunos otros como los objetos legítimos de la emoción. Esta diferenciación es crucial en la política, pues funciona para asegurar una distinción entre las vidas legítimas e ilegítimas. Por ejemplo, Judith Butler (2002b) argumenta que la distinción entre las vidas que merecen un duelo y las que no, es necesaria para que la "guerra contra el terrorismo" pueda justificarse como una recuperación del terror, más que una repetición del terror. La legitimidad de la guerra se infiere a partir de la "legitimidad" de algunas pérdidas por sobre otras. La "injusticia" de la guerra, y las injusticias que se legitiman cuando se narra la guerra como una misión de amor, dependen de excluir a otros de la respuesta emocional del duelo. Pero ¿qué sucede cuando se llora a aquellos que han sido designados como personas por las que no se llora, y cuando su pérdida no solo se siente como una pérdida, sino que se convierte en un símbolo de la injusticia de la pérdida? ¿Llorar por las personas que no han sido lloradas es convertir una injusticia en una justicia?

En el capítulo 7, examiné las respuestas queer ante el 11 de septiembre, y sugerí que sumar la pérdida queer a las pérdidas ya lamentadas por la nación significaría ser cómplice con el borramiento de otras pérdidas que siguen viéndose como no merecedoras de un duelo. De modo que ¿qué significaría que "otras pérdidas" se volvieran el objeto de duelo? En el epígrafe de este capítulo, por ejemplo, se llora una vida que puede suponerse que no merece un duelo, desde el punto de vista del lector británico la vida un niño iraquí. La pérdida de los brazos de Alí se convierte en una pérdida que es visible para el lector británico, al que se le pide que la lamente. Pero ¿acaso lamentarse por la lesión de Alí repara la injusticia de la lesión? ¿Cómo es que llegamos a considerar a otros como "vidas que merecen un duelo"? Generalmente se construye a dichos otros como merecedores de un duelo a través de la sentimentalización de la pérdida, de modo que lo que nos hace semejantes *es ahora el lazo de la pérdida*. Es claro que el rescate del niño es lo que permite que el duelo se extienda, pero también es lo que posibilita que el borramiento de otras pérdidas se sostenga en el mismo

"tiempo" de esa extensión. El niño representa, y sustituye, al dolor de la nación. Los otros otros, demasiado numerosos para ser nombrados, que han perdido o se han perdido, quedan borrados por el rescate del niño como una figura singular y por la presencia ausente de lo que el niño representa ("la nación").

Entonces, el sentimiento de aflicción por este otro ¿qué hace? ¿Cómo mueve al sujeto hacia una relación con este otro? Podemos volver a mi argumento acerca de cómo funciona el dolor en los discursos caritativos del capítulo 1 como una forma de "mover" al sujeto. El rostro del niño que sufre coloca al sujeto británico en una posición de compasión caritativa. Al verme movida por este dolor, muestro que estoy llena de amor en medio de la violencia: "Durante la guerra con Irak, una historia conmovió al pueblo británico por encima de todas las otras" (*The Mirror*, 7 de junio de 2003: 7). Lauren Berlant analiza cómo la "compasión" se ha vuelto el nuevo rostro del conservadurismo (2003). Conmoverse con el sufrimiento de algunos otros (los pobres "merecedores", el niño inocente, el héroe herido) es también ascender a un lugar que no llega a ser tocado por otros otros (cuyo sufrimiento no puede convertirse en mi simpatía o admiración). Así que no es coincidencia que sea el sufrimiento de un niño lo que conmueve a la nación. El niño representa el rostro de la inocencia; a través del niño, la amenaza de la diferencia se transforma en la promesa o esperanza de semejanza. Ese niño *podría ser* mío; su dolor se universaliza mediante la pérdida imaginada de cualquier niño, como una pérdida que podría ser mi pérdida. El dolor del niño es lo que nos acerca a los otros, porque puedo identificarme con el dolor que otro debe sentir cuando se enfrenta al dolor del niño: "Allá en su casa, la hermana y la tía de Alí esperan con impaciencia su regreso" (*The Mirror*, 7 de junio de 2003: 7). Podemos estar "con ellos" ante este dolor.

En esta narrativa, la compasión por el sufrimiento de otro se convierte en un presente que puede extenderse a otros: la promesa de este regalo se vuelve la esperanza de la nación iraquí. Con nuestra compasión se puede reparar el sufrimiento de otros, y la nación puede "restaurarse" o "sanarse". Aquí, podemos rescatar a quienes sufren, y encarnar la esperanza de aquellos a quienes se ha negado

la entrada al "nosotros" de la vida civil. Además, de manera importante, si nuestra esperanza es un regalo, entonces el otro queda en deuda con nosotros. La posición de endeudamiento es la posición de la gratitud (Hochschild 2003): el otro debe estar agradecido por haber sido salvado o introducido a la sociedad civil. La historia continuó en agosto con una cita de Alí, que conforma el encabezado: "Le voy a preguntar a la reina si me puedo quedar en Inglaterra para siempre" (*The Mirror*, 9 de agosto: 9). La "esperanza de la nación" se traduce rápidamente en la promesa de volverse británico.

Esta historia nos dice mucho sobre la relación difícil entre la (in)justicia y la emoción. Nos muestra que la justicia y la injusticia no pueden "leerse" como signos de buen o mal sentimiento: transformar un mal sentimiento en uno bueno (odio en amor,[1] indiferencia en simpatía, vergüenza en orgullo, desesperación en esperanza) no necesariamente repara los costos de la injusticia. De hecho, esta conversión puede repetir las formas de violencia que busca compensar, puesto que puede sostener la distinción entre el sujeto y el objeto de sentimiento, que se repite cuando se extiende el sentimiento a algunos otros. Pero ¿qué pasa con los sentimientos del otro? ¿No es la realidad del sufrimiento del otro un signo de injusticia?

La relación entre la injusticia y el sentirse mal es complicada. Lauren Berlant argumenta que la injusticia no puede reducirse al dolor o a sentirse mal (2000: 35). Aunque el dolor y la injusticia no

[1] El día de San Valentín de 2003, ocurrió un "momento" casi "queer", cuando *The Mirror* presentó en primera plana una imagen de George Bush y Tony Blair dándose un beso dentro un corazón rosa, con las palabras "Haz el amor no la guerra". La postura antibelicista de *The Mirror* repite el lema del movimiento pacifista, a la vez que lo vuelve queer al transformarlo en una representación visual de homoerotismo masculino. Por supuesto, como imperativo el lema falla: la justificación de la guerra evocaba precisamente el lenguaje del amor (ver cap. 6). Podemos complementar mi análisis de la política del amor reflexionando en cómo el amor se convirtió en un lazo entre Blair y Bush, y como su vínculo se representó como el vínculo de la amistad entre Estados Unidos y Gran Bretaña. Sin duda, el amor entre Blair y Bush se sobrerrepresentó. El homoerotismo seguramente no era fundamental para ese amor (y de ahí el "chiste" de la imagen), pero ciertamente incluía la idealización de la amistad masculina basada no en la fraternidad, siquiera, sino en la forma de la pareja. El amor se representó visualmente con el apretón de manos, y era evidente en el plano verbal por las declaraciones repetidas de admiración de uno hacia el otro. Para muchos, esto fue un despliegue nauseabundo o una escenificación del amor, y una unión históricamente trágica.

pueden reducirse, tampoco se pueden separar: el hecho del sufrimiento, por ejemplo, tiene algo que ver con lo que de "equivocado" tienen las formas sistemáticas de la violencia, como relaciones de fuerza y daño (v. cap. 1). Los efectos de la violencia tienen algo que ver con la razón por la que la violencia puede juzgarse como "mala". Ahora, esto no quiere decir que lo que hace mala a la violencia sea el sufrimiento del otro. Afirmarlo sería peligroso: hace que el juicio sobre lo correcto y lo incorrecto dependa de la existencia de las emociones.[2] La reducción de los juicios sobre lo que está mal o equivocado a las experiencias de pesar, dolor o sufrimiento sería muy problemática. Esta aseveración permitiría que se continuara con la violencia en el caso de que el otro asegurara que no sufre, o que yo afirmara que el otro no sufre. Debemos recordar que algunas formas de violencia no se presentan *como* violencia, como efectos de las normas sociales que están ocultas a la vista. En vista de esto, la violencia misma podría justificarse sobre la base de la ausencia de un sufrimiento sentido de manera consciente. Reducir la injusticia a las emociones también "justifica" los casos en que se asegura que se conoce la interioridad de los sentimientos de otros. Seguramente todos hemos escuchado argumentos que justifican las relaciones de poder con la afirmación de que a este otro en realidad "no le está doliendo" o incluso está "contento" o "feliz".[3] De hecho podría decirlo sobre mí misma: "No me duele, estoy feliz, por lo tanto no es incorrecto". Pero las emociones no son transparentes, y no son simplemente sobre una relación del sujeto consigo mismo, ni siquiera sobre la relación del sujeto con su propia historia.

[2] Los criterios que usamos para hacer juicios sobre "lo que es malo" implican normas así como afectos: no podemos usar las emociones para darle la vuelta al ámbito normativo. Pero también es importante que lo normativo no debiera darle la vuelta a lo afectivo. El proceso de decidir qué es malo o incorrecto involucra afectos y, de hecho, la dimensión afectiva nos ayuda a recordar que las normas son decisiones temporales, que deben mantenerse abiertas al cuestionamiento (véase Ahmed 1998: 51-8). La dimensión afectiva de la esfera normativa también ayuda a recordarnos que los actores involucrados en la decisión normativa tienen un cuerpo, están ubicados en la historia, y que lo racional no trasciende a lo emocional. Véase Benhabib (1992) y Young (1990), quienes, al elaborar sus críticas feministas de la racionalidad comunicativa, enlazan lo afectivo con lo normativo.

[3] Como señala Patricia J. Williams: "Debemos llegar más allá de la etapa de las conversaciones vacilantes llenas de superficialidades sobre sentimientos heridos y cosas como 'mi sirvienta dice que los negros son felices' o 'los blancos son el demonio' (1995: 24).

Por ejemplo, mis capítulos sobre el odio y el miedo muestran cómo las emociones circulan a través de los objetos: las emociones no son una forma positiva de habitación, pero producen el efecto de las superficies y las fronteras de los cuerpos (v. caps. 2 y 3). No es solo que el sujeto sienta odio, o sienta miedo, y tampoco es el caso que el objeto sea odioso o aterrador: las emociones de odio y miedo toman forma a partir de la "zona de contacto" en la que otros nos impresionan y dejan sus impresiones. A lo largo de este libro, he considerado ejemplos de racismo como una forma particular de contacto con otros. Un sujeto blanco racista que se topa con un otro racial puede experimentar una intensidad de emociones (miedo, odio, repugnancia, dolor). Esa intensificación involucra alejarse del cuerpo del otro, o acercarse a ese cuerpo en un acto de violencia y después alejarse. El "momento de contacto" toma su forma de las historias pasadas de contacto, lo que posibilita que la proximidad de otro racial se perciba como amenazante, a la vez que da nueva forma a los cuerpos en la zona de contacto del encuentro. Estas historias ya han dejado una impresión en la superficie de los cuerpos a la vez que crean nuevas impresiones. Así que mientras las emociones se pueden experimentar como "de adentro hacia fuera" o "de fuera hacia dentro", en realidad funcionan para generar la distinción entre el adentro y el afuera, en parte mediante el ensayo de asociaciones que ya ocupaban un lugar. Describí, así, las emociones como performativas: ambas generan sus objetos, y repiten asociaciones pasadas (v. cap. 4). El rizo de lo performativo trabaja de una manera poderosa: al leer al otro como repugnante, por ejemplo, el sujeto se llena de repugnancia, como un signo de la verdad de esa lectura.

Asocié las emociones no con las personas individuales, y sus estados internos o su carácter, ni con la calidad de los objetos, sino con "signos" y con la manera en que trabajan sobre y en relación con los cuerpos. Por supuesto, las emociones con frecuencia se han vinculado al poder del lenguaje. Pero en general se construyen como un instrumento: como algo que usamos simplemente para persuadir o seducir a otros a adoptar una creencia falsa (la emoción como retórica, la retórica como estilo sin contenido). Dicha visión construye la emoción como una posesión, a la vez que supone que

las emociones son una forma inferior del habla. Esta suposición a su vez eleva la sensatez o el desapego a un nivel más alto del discurso, uno que no busca hacer olas. Ofrecí una visión alternativa de las emociones: operan precisamente en donde no registramos sus efectos, en la determinación de la relación entre los signos, una relación que con frecuencia queda oculta por la forma de la relación: la proximidad metonímica entre los signos. En el capítulo 4, llamé "pegajosidad" a esta determinación y examiné la forma en que los "signos" se vuelven pegajosos o saturados de afecto. Mi discusión sobre el lenguaje emotivo no era una discusión sobre una clase o género especial del habla, que pueda separarse de otros tipos de habla. Más bien, este modelo de "signos pegajosos" muestra cómo el lenguaje funciona como una forma de poder en la que las emociones alinean a algunos cuerpos con otros —y pegan a diferentes figuras unas con otras— a partir de la manera en que nos mueven.

Si las emociones no son posesiones, entonces el terreno de la (in)justicia no puede ser un asunto de "tener" o "no tener" una emoción. Es interesante que en la filosofía moral y política, quienes argumentan que las emociones son pertinentes para la justicia en general lo hacen con un modelo de carácter y virtud. Robert C. Solomon, por ejemplo, siguiendo una definición clásica de la justicia como virtud, así como el concepto de sentimientos morales de David Hume y Adam Smith, argumenta que: "La justicia es primero que nada una función del carácter personal, una cuestión de sentimientos ordinarios, cotidianos" (1995: 3). La justicia se vuelve una forma de sentir, acerca del "sentimiento solidario", una capacidad de sentir con los otros y de simpatizar con su dolor (1995: 3; véase también Smith 1966: 10). Ya vimos los riesgos de la justicia definida en términos de simpatía o compasión: la justicia se vuelve entonces un signo de lo que puedo darle a los otros, y funciona para elevar a algunos sujetos por sobre otros, mediante la reificación de su capacidad para sentir amor o "sentimiento solidario" (v. caps. 1 y 6). Pero también debemos cuestionar la visión de que la justicia se refiere a tener el tipo correcto de sentimientos, o ser el tipo correcto de sujeto. La justicia no es sobre el "buen carácter". Este modelo no solo funciona para ocultar las relaciones de poder

que están en juego cuando se define lo que es bueno-en-sí-mismo, sino que también funciona para individualizar, personalizar y privatizar la relación social de la (in)justicia. El carácter es, después de todo, un efecto, más que un cimiento de la vida social. Las emociones no pueden instalarse como la "verdad" de la injusticia, en parte porque simplemente no le pertenecen a los sujetos.

Pero nuestra respuesta al modelo de las emociones justas como virtud no debería ser decir que las emociones no tienen nada que ver con la justicia y la injusticia. Este argumento apoyaría el intento de desconectar a la justicia e incluso a la moralidad de las emociones, lo que fue crucial para el universalismo de las tradiciones éticas kantianas y postkantianas. Dichas tradiciones parten de una distinción entre la emoción y la razón, que construye las emociones no solo como irrelevantes para el juicio y la justicia, sino también como insensatas y como un obstáculo para el buen juicio. De hecho, las jerarquías establecidas por dichos modelos son las que hacen posible que las mujeres y los otros raciales sean vistos como menos morales, menos capaces de realizar juicios: a tales otros, por supuesto, se los presenta con frecuencia como personas que "se dejan llevar por sus emociones", como discutí en el capítulo 8. El modelo que vacía de toda emoción al proceso de realización de un juicio es también el modelo que justifica la relegación de otros al ámbito de la naturaleza. En otras palabras, este modelo justifica la "injusticia" como un signo del imperio de la ley.

En este libro, he cuestionado esta oposición entre la emoción y la razón mediante, en parte, el examen de la manera en que las respuestas emocionales a los otros también funcionan como formas de enjuiciamiento (v. cap. 1). Pero no es que mi tesis haya situado las emociones como una forma de acceso a la verdad, o ni siquiera como una forma "mejor" de juicio. Las emociones, sugerí, son efectos más que orígenes: por tanto no pueden tomarse como "el fundamento" del juicio (ser una "forma" no es un "fundamento"). En vez de ello, argumenté que las emociones no son solo sobre las "impresiones" que dejan otros, sino que implican investimientos en las normas sociales (v. cap. 7). La injusticia tal vez funciona precisamente porque sostiene tipos particulares de relaciones afectivas con las normas sociales a través de lo que hacemos con nuestros

cuerpos. Como argumenté en los capítulos sobre sentimientos queer y vínculos feministas, el cuestionamiento de las normas sociales implica tener un relación afectiva diferente con esas normas, en parte al "sentir" sus costos como una pérdida colectiva. Este argumento ciertamente convierte el "sentimiento" en crucial para la lucha contra la injusticia, pero de una forma que no toma el sentimiento como fundamento para la acción, sino como un efecto de la repetición de algunas acciones y no otras. Al respecto, aunque la injusticia no puede medirse con la existencia del sufrimiento, cierto sufrimiento es efecto de la injusticia. Existen otros afectos que son posibles, incluyendo la indignación, la furia y el resentimieto, que no son consecuencia necesaria de estas injusticias. Como señalé en los capítulos 2 y 4, lo innecesario de las consecuencias afectivas de la violencia no significa que esos afectos no estén determinados: por ejemplo, en el caso del discurso de odio, las historias ya ocupan un lugar que hace que ciertas palabras sean "pegajosas" y sea mayor la probabilidad de que causen daño y pesar a otros. La contingencia de la relación entre la injusticia y la emoción nos recuerda que la injusticia también implica la proximidad de la zona de contacto (v. cap. 1): la injusticia se refiere a la manera en que los cuerpos entran en contacto con otros cuerpos. Necesitamos responder a la injusticia de una forma que muestre —en vez de borrar— la complejidad de la relación entre la violencia, el poder y la emoción.

Si la injusticia no se refiere solo a sentirse mal, entonces la justicia no se refiere solo a sentirse bien: no se trata de sobreponerse al dolor, ni tampoco de alcanzar la felicidad. Es decir, que sentir felicidad no es en sí mismo un signo de justicia.[4] El riesgo de que la "felicidad" se instale como la "verdad" de la justicia es que se puede llegar a prometer felicidad a cambio del investimiento en las normas sociales. Lauren Berlant llama a esta fantasía de la felicidad una forma tonta del optimismo: "la fe en que ajustarse a ciertas formas o prácticas de vida y pensamiento asegura la felicidad" (2002: 75).

[4] No he tenido tiempo de explorar la felicidad como una emoción con ninguna profundidad. Véase McGill (1967) para una reseña excelente de los escritos filosóficos sobre la felicidad. Véase también Spaemann 2000 y Sumner 1996.

Dicho optimismo no se origina en un sujeto, se genera en las promesas que se le hacen al sujeto, que circulan como "verdades" en la cultura pública. La nación, por ejemplo, se instala como la "esperanza" del sujeto, en la medida en que garantiza como su objetivo original la "búsqueda de la felicidad". La "felicidad" prometida por la nación es lo que sostiene el investimiento en ella, ante la falta de una devolución, una "felicidad" que siempre se difiere como la promesa de una recompensa por ser buena ciudadana. De hecho, como argumenté en el capítulo 6, la incapacidad para devolver el investimiento es lo que extiende el vínculo propio con la nación: la posposición eterna de la felicidad adopta la forma de la espera. Así que la "justicia" se vuelve el pago prometido por haber invertido en la nación, pero uno que no debe realizarse para que el investimiento se sostenga. En otras palabras, la nación se convierte en el "agente" de la justicia, el que *puede* otorgar justicia mediante la felicidad, pero *esta capacidad se sostiene solo porque falla en actualizarse en el presente.*

Además, el deseo de sentirse bien o mejor puede involucrar el borramiento de las relaciones de violencia. En el capítulo 5, por ejemplo, examiné cómo las expresiones de vergüenza sobre historias de violencia funcionan no solo como narrativas de "recuperación", sino también como una forma de "cubrimiento". La vergüenza se convierte en una expresión de "sentimiento malo", que puede ser "acerca de" sentirse mejor en el presente. Es interesante que en el trabajo de Susie Orbach, la psicoterapia no se define como la "superación" del mal sentimiento, sino como el ingreso a un tipo diferente de relación con éste. Como dice ella: "La psicoterapia no tiene como objeto convertir los malos sentimientos en buenos, sino que nos quedemos con ellos y los aceptemos tanto tiempo como les tome llegar a tener un significado personal" (1999: 52). Orbach sugiere que la superación de los malos sentimientos no es una medida de qué tanto se ha sanado. De hecho, si el "mal sentimiento" es también un efecto de la injusticia, entonces superarlo implica también borrar los signos de la injusticia. Vimos esto en mi capítulo sobre la vergüenza, en donde ésta se volvió una narrativa de conversión: los australianos blancos expresan pesar, empatía y vergüenza para poder "regresar" a su orgullo por la nación, como una

relación afectiva con la pertenencia a la nación, que fue la escena en la que se dio la violencia. ¿La lucha contra la injusticia se refiere a un tipo diferente de relación con el mal sentimiento, en donde éste no se instala como signo de la verdad de la injusticia y no es aquello que tratamos de superar?

Para reflexionar sobre esta interrogante podemos considerar la idea de la "justicia restaurativa". La justicia restaurativa ha permitido el retorno de las "emociones" al ámbito de la justicia, en cuanto se manejan los efectos complejos de la injusticia sobre la vida social así como sobre las vidas individuales. La idea surgió, parcialmente, de la criminología y del cuestionamiento al modelo de la justicia como represalia en la forma de un castigo ante una ofensa.[5] Comienza como una respuesta ante el crimen, que considera el crimen no como una violación de reglas legales, sino como una violación de "una persona por parte de otra persona" (Johnstone 2002: ix). Si el crimen es personal, se podría argumentar, entonces la justicia también debería serlo. Por tanto, en el modelo restaurativo, la justicia está para hacer que los delincuentes "sientan" los costos de su crimen: "nuestra preocupación principal debería ser hacer que los delincuentes tomen conciencia del daño que han causado" (Johnstone 2002: ix). Este énfasis en que los delincuentes sientan la consecuencia de su crimen, implica hacer arreglos para que se enfrenten a sus víctimas en reuniones o juzgados familiares. Las víctimas comunican sus sentimientos: incluyendo los sentimientos de indignación, miedo y sufrimiento (Johnstone 2002: 66). La restauración prometida por este modelo de justicia no es solo la reparación del daño para las víctimas, sino la restauración de la comunidad, pues se "trae" al deficiente de vuelta a esta (Daly 2000: 36), y se le pide que enfrente la consecuencia emocional del crimen. La expresión de remordimiento de parte del delincuente, que en sí misma puede hacer que la víctima se sienta mejor, simboliza la restauración. El remordimiento incluso puede ser devuelto por la víctima mediante una expresión de perdón, que se entiende como un presente más que un deber en la justicia restaurativa

[5] Nietzsche (1969) ofrece una crítica aguda de la lógica emocional de la retribución como el deseo de venganza. Véase también Brown 1995.

(Braithwaite 2002: 15). El perdón también es la esperanza de la justicia de este tipo, como un signo de que se ha restaurado la justicia debido a la reconciliación entre aquellos destrozados por el crimen, como una restauración de la comunidad.[6] Como dicen Hudson y Galaway: "El objetivo del proceso de justicia criminal debería ser crear paz en las comunidades mediante la reconciliación de las partes y la reparación de los daños causados por la disputa (1996: 2).

Yo simpatizo con el énfasis en lo personal: la despersonalización de la justicia puede hacer que desaparezcan los daños y proteger a los que dañan a otros. El dicho de que "no hay que tomar las cosas personalmente" falla porque permite que la acción dañina se justifique a través del ocultamiento de sus efectos, que son efectos sobre alguien. Los efectos del crimen, y ciertamente de la injusticia, son personales, aun cuando no se refieran solo a una persona. Pero, por supuesto, reducir el crimen o la injusticia al ámbito de lo personal tiene sus riesgos: la personalización del crimen puede ocultar sus dimensiones públicas y sistemáticas. Lo personal es complicado y está mediado por las relaciones que hacen que cualquier persona encarne más que lo personal, y lo personal encarne más que a una persona. Cuando las emociones se ven como solo personales, o referidas a la persona y cómo se siente, entonces se esconde la naturaleza sistemática de sus efectos. Aquí se podría decir mucho acerca de la confiabilidad de las emociones como "signos" de justicia, en particular, la suposición de que el "remordimiento" funciona para superar la herida inflingida. La disculpa, como vimos en el capítulo 5, no se refiere solamente a la expresión de la emoción, sino que puede "sustituir" a una emoción, *cuando se lee como un signo de su verdad*. El "intercambio" de emociones en esta idealización de la justicia sin duda supone que la "expresión" de las emociones es una medida transparente del "verdadero sentimiento". Esto no significa que las expresiones de las emociones deban leerse

[6] No he explorado el perdón como una emoción en este libro. Para un análisis del perdón, que explora su relación ambivalente con la virtud, ver Murphy (1988). Para un análisis del perdón político, que separa el perdón de la emoción y lo considera un acto de habla, ver Digeser (2001). Véase también Minow (1998), quien relaciona el tema del perdón con la injusticia histórica.

como no sinceras o no auténticas. Pero la circulación de "signos" de emociones puede muy bien ser un "signo" de algo más.

Los "signos" de la emoción nos devuelven a la "promesa" de la comunidad. En el modelo de Braithwaite, por ejemplo, la restauración de la comunidad también se lleva a cabo mediante la "reintegración" del delincuente. Para Braithwaite, la reintegración es posible no mediante la empatía, sino mediante lo que llama el "avergonzamiento reintegrador", que "avergüenza al tiempo que mantiene lazos de respeto o amor, que acaba de manera tajante con la desaprobación mediante el perdón, en vez de amplificar la conducta anómala mediante la expulsión progresiva del sujeto desviado" (1989: 12-13). La vergüenza no intentaría que el delincuente se sintiera mal (esto instalaría un patrón de conducta irregular), así que a las "las expresiones de desaprobación de la comunidad" siguen "los gestos de readmisión" (1989: 55). Hay que notar que este modelo presume que los agentes que provocan vergüenza no son las víctimas (que podrían hacer que el delincuente se sintiera mal), sino la familia y amistades del delincuente. Lo que permite que la vergüenza integre en vez de alienar, es el amor que los delincuentes sienten por quienes los avergüenzan. Braithwaite concluye que: "El mejor lugar para ver cómo funciona el avergonzamiento reintegrador es en las familias amorosas" (1989: 56).

Esta idealización de la familia no es incidental. Lo que se presume en la literatura sobre justicia restaurativa es que la injusticia proviene del fracaso del lazo social. La restauración del lazo social (la familia, la comunidad, la nación) se lee entonces como un signo de justicia.[7] Lo que esto deja fuera es la relación entre la injusticia y el lazo social, las maneras en que, por ejemplo, la idealización de la familia requiere la determinación de los otros como otros, como los queers, que ya le han fallado a su forma (v. cap. 7). La cons-

[7] De hecho, la heteronormatividad podría releerse como una narrativa de restauración y lesión. Muchas narrativas clásicas dependen del drama del "rompimiento" de la familia nuclear tradicional y la "congoja" que acarrea; al hacer el relato con frecuencia se expone como una forma de lesión personal así como una perdida social. La historia se vuelve restaurativa en la medida en que la familia misma se restaura como la "condición" para la felicidad. De hecho, la experiencia de la herida se recupera muchas veces como posibilitadora de una mejor versión del amor familiar o romántico.

trucción del lazo social involucra condiciones de amor, que otros no habrán logrado al ser incapaces de estar a la altura de un ideal (v. cap. 6).

En la literatura sobre justicia restaurativa, la justicia se vuelve no solo un asunto de restaurar los lazos sociales (que pueden estar ligados a la violencia), sino que se supone que se refiere a "tener" buenas relaciones. Yo argumentaría que la lucha contra la injusticia no puede transformarse en un manual de buenas relaciones, sin ocultar la injusticia de la manera en que funcionan las "relaciones" al diferenciar entre los otros. La justicia podría entonces no solo referirse a cómo "llevarse bien", sino que podría preservar el derecho de otros a no entablar relaciones, a "no estar conmigo", en primer lugar. Tal vez el otro, por ejemplo, no quiera mi aflicción, mucho menos mi simpatía o amor. La idealización del lazo social rápidamente se traduce en la transformación de la relación misma en un deber moral, en el que otros fallan. Vimos esto en la idealización del multiculturalismo como un lazo social: las minorías étnicas y las comunidades de la clase trabajadora blanca fallan precisamente cuando se niegan "a mezclarse" más íntimamente con otros (v. cap. 6). La proximidad aquí se vuelve la "verdad" de la justicia y un signo de sanación (los "roces" entre las comunidades se explican como una consecuencia de la distancia). Pero la paz y la armonía no pueden vincularse sin la transformación de la proximidad en un deber que requiere que los otros imiten justo las formas de comunidad que producen violencia en contra de los otros.

Por supuesto, el lenguaje de la justicia como sanadora tiene una historia mucho más larga, y una circulación mucho más amplia que las teorías de la justicia restaurativa. Braithwaite en su última obra dice: "Puesto que estamos heridos, existe la necesidad de sanar; existe la necesidad de que los otros escuchen las historias de nuestras heridas antes de que nos podamos empezar todos a mover para solucionar el problema" (2002: x; véase también Kiss 2000: 72; Sullivan y Tifft 2001; Rotberg 2000: 7; Minow 1998). El tópico de la sanación liga los discursos terapéuticos con la política nacional de reconciliación y reparación. El "pasaje" del tópico de uno a otro de estos ámbitos no debería ser una razón para reducirlos. Pero la relación entre la sanación individual y la colectiva

tiene que seguir siendo una pregunta. El riesgo es, por supuesto, que lo colectivo llegue a ser leído "como si fuera" un individuo, como un sujeto que "tiene" sentimientos. Para Minow, el trabajo de sanación está enlazado con la complejidad de la vida emocional. Como dice ella: "Para que tenga la capacidad de sanar, el acto de narrar una experiencia traumática necesita ir más allá de la declaración simple de los hechos, para incluir también las respuestas emocionales y corporales del sobreviviente, así como las reacciones de los otros que eran importantes para la persona" (2000: 245). Minow sugiere que la política debería prestarle un espacio a la terapia (2000: 245), lo que no significa que la política debería reducirse a la terapia. La clave para asegurar que no suceda esta reducción sería cuestionar cualquier modelo de las emociones que las considere propiedad de individuos o colectivos como algo que "yo" o "nosotros" simplemente tenemos.

Para la política de la reparación, y en las comisiones de la verdad que se han establecido en respuesta al trauma y la injusticia histórica, contar la historia de la herida se ha vuelto crucial. En el capítulo 1 resalté la importancia del testimonio como una forma de sanación para las comunidades indígenas. Esto no quiere decir que "contar" una historia de dolor y heridas sea necesariamente terapéutico. El contar se trata también de testimoniar, y esto exige de los otros que escuchen, aunque no siempre se obtiene solo una escucha. Las respuestas a los testimonios de daño pueden "cubrir" la herida, por ejemplo, al reclamarla como "nuestra" (apropiación). No deberíamos concluir que las formas testimoniales de la política fallan al mostrar esa incapacidad para escuchar o al negarse a reconocer. Los testimonios sobre la injusticia de la colonización, esclavitud y racismo no son solo solicitudes de reconocimiento; son también formas de reconocimiento, en sí mismas. La injusticia no puede reducirse a la herida, aunque sí incluya heridas. Reconocer la injusticia de la colonización como una historia del presente es reescribir la historia y darle nueva forma a la tierra en que vivimos, pues reconoceríamos que la tierra misma ha tomado su forma de esas historias. Si la violencia de lo que sucedió se reconoce, como una violencia que da forma al presente, entonces las "verdades" de la historia se ponen en duda. El reconocimiento de la injusticia no

se refiere simplemente a que los otros se vuelvan visibles (a pesar de que esto puede ser importante). El reconocimiento también se refiere a dejar asentado que se cometió una injusticia; el reclamo es radical ante el hecho de que dichas injusticias han sido olvidadas. La sanación no cubre, sino que expone la herida ante los otros: *la recuperación es una forma de exposición*. La visibilidad que produce el reconocimiento es de hecho la visibilidad de lo ordinario y lo normativo o la visibilidad de lo que se ha ocultado bajo el signo de la verdad.

El trabajo de exposición no se termina en el momento de la escucha: con frecuencia dichos testimonios tienen que repetirse una y otra vez. Hacer el trabajo de exposición es por tanto un trabajo tanto político como emocional. La exigencia de reconocimiento puede correr el riesgo de exponer demasiado, y las "defensas" contra "la escucha" a menudo ya están ahí desde antes (pueden incluir culpa, vergüenza e indignación así como negación e indiferencia), y las defensas pueden, aunque no siempre, bloquear el mensaje. La lucha política se trata de aprender a manejar dichos bloqueos y de encontrar maneras de traspasarlos.

La lucha política puede ser una lucha, pues aquello en contra de lo cual luchamos puede menguar nuestros recursos, nuestra capacidad para la acción, nuestra energía, incluso cobrar vidas. A esto se debe que la justicia tenga que prestar un espacio al bienestar, aunque no se trate de sentirse mejor. Para aquellos cuyas vidas fueron destrozadas por la violencia, para aquellos para quienes el cansancio de la repetición en la vida cotidiana se vuelve una carga demasiado pesada, sentirse mejor sí importa y debería hacerlo. Sentirse mejor no es un signo de que se ha hecho justicia, ni debe reificarse como la meta de la lucha política. Pero de todos modos sentirse mejor sigue siendo importante, pues se trata de aprender a vivir con las heridas que amenazan con hacer la vida imposible. Los proyectos de reconciliación y reparación no se tratan de que la "nación" se recupere: se refieren a la posibilidad de que aquellos que son víctimas de la injusticia encuentren una manera de vivir en la nación que se siente mejor debido al proceso en que se habla del pasado y se exponen las heridas que son ocultadas por las "verdades" de una cierta historia. Sentirse mejor puede ser un efecto de

contar la historia propia o de encontrar una manera más vivible de mantenerse en silencio, o de lograr que quienes cometieron el crimen pidan disculpas, o de recibir formas materiales de compensación, u otros modos de reconocimiento de un daño. Sentirse mejor puede referirse a que nos dejen el espacio para pensar y sentir o para bailar en la tierra; podría referirse a que se tenga espacio y tiempo alejado de los otros. Sentirse mejor podría referirse a la posesión de materiales suficientes para sostener la vida del cuerpo propio; podría referirse a tener energía, techo, calor, luz o incluso aire para respirar. No podemos saber de antemano qué hace que otros (o incluso nosotras mismas) se sientan mejor con las injusticias que han dado forma a vidas y mundos.

De hecho, para algunas personas sentirse mejor podría incluir sentimientos de indignación, rabia y vergüenza, como sentimientos del presente sobre un pasado que persiste en el presente. Las emociones que con frecuencia se han descrito como negativas o incluso destructivas también pueden ser potenciadoras o creativas, con frecuencia justamente porque rechazan la promesa del lazo social. Por ejemplo, como argumenté en el capitulo 8, la indignación ante la injusticia puede movilizar a los sujetos hacia una relación diferente con el mundo, incluyendo una relación diferente con el objeto de la propia crítica. Las luchas emocionales contra la injusticia no se refieren a encontrar buenos o malos sentimientos para después expresarlos. Más bien, se refieren al modo en que nos mueven los sentimientos para relacionarnos de manera diferente con las normas que queremos cuestionar, o las heridas que deseamos sanar. Moverse no se refiere, aquí, a "seguir adelante" o "usar" las emociones para cambiarse de lugar, sino a moverse y ser movido como una forma de trabajo, que abre diferentes tipos de vínculos con otros, en parte a través del reconocimiento de este trabajo *como* trabajo.

En conclusión, quiero plantear que podemos repensar nuestra relación con las cicatrices, incluyendo las cicatrices emocionales y físicas. Es un lugar común decir que una buena cicatriz es la que casi no se ve. Elogiaríamos a los cirujanos por su experta labor de suturación. La piel se ve casi como antes de la cirugía. Incluso podemos hacernos la ilusión de que no hubo herida, pues la cicatriz

no nos recuerda la herida. Pero quizás necesitamos desafiar ese lugar común. Permítanme ofrecer una alternativa. Una buena cicatriz es una que sobresale, una señal abultada en la piel. No es que la herida esté expuesta o que la piel esté sangrando. Pero la cicatriz es un signo de la lesión: una buena cicatriz le permite sanar, incluso la cubre, *pero el cubrimiento siempre expone la herida, recordándonos cómo da forma al cuerpo.* Nuestros cuerpos han sido moldeados por sus heridas; las cicatrices son huellas de esas heridas que persisten en el proceso de sanar o suturar del presente. Este tipo de buena cicatriz nos recuerda que recuperarnos de la injusticia no se trata de tapar las heridas, que son efecto de esa injusticia; signos de un contacto injusto entre nuestros cuerpos y otros. Así que las "emociones justas" podrían ser aquellas que trabajan *con* y *en* más que *sobre* las heridas que salen a la superficie como huellas de lesiones pasadas en el presente.

Las emociones nos dicen mucho sobre el tiempo; las emociones son la "carne" misma del tiempo. Nos muestran que el tiempo que toma moverse, o seguir adelante, es un tiempo que excede el tiempo de una vida individual. A través de las emociones, el pasado persiste en la superficie de los cuerpos. Las emociones nos muestran cómo se mantienen vivas las historias, incluso cuando no se recuerdan de manera consciente; cómo las historias de colonialismo, esclavitud y violencia dan forma a las vidas y los mundos en el presente. El tiempo de la emoción no se refiere siempre al pasado, y a como este se queda pegado. Las emociones también abren futuros, por las maneras en que implican diferentes orientaciones hacia los otros. Toma tiempo saber lo que podemos hacer con la emoción. Por supuesto, no estamos hablando solo acerca de las emociones cuando hablamos de emociones. Los objetos de las emociones se deslizan y se pegan y reúnen a las historias íntimas de los cuerpos con el ámbito público de la justicia y la injusticia. La justicia no es solo un sentimiento. Y los sentimientos no son siempre justos. Pero la justicia involucra sentimientos que nos mueven a lo largo de las superficies del mundo, creando ondas en los contornos individuales de nuestras vidas. A dónde vamos con estos sentimientos, queda como una pregunta abierta.

Epílogo

Las emociones y sus objetos[1]

Estoy muy complacida por la oportunidad de reflexionar sobre *La política cultural de las emociones*. En el periodo en el que escribí este libro, entre 1999 y 2003, fui co directora y después directora del Institute for Women's Studies en la Universidad de Lancaster; es posible que esa experiencia haya tenido más impacto en algunos de los argumentos que desarrollé en el libro de lo que me di cuenta en ese momento. Toda mi obra académica hasta *La política cultural de las emociones*, incluyendo este libro, se ha visto inspirada por mi participación en ese instituto como proyecto intelectual, y no dudo que muchos de mis intereses en temas de corporización y diferencia presentes en este libro responden a conversaciones que tuve en Lancaster. La forma en la que se construyó el libro, a través de mi propia inmersión en un colectivo feminista, se refleja en algunos de los argumentos del libro sobre la relación compleja, mediada y afectiva entre cuerpos y mundos.

[1] Una de las secciones de mi introducción original se titulaba "Emociones y objetos". Al añadir la palabra "sus" espero extender mi análisis sobre la manera en la que la trayectoria de las emociones no es independiente de la trayectoria de los objetos. En otras palabras, este "sus" alude a una interrelación más que una relación de posesión. Así también se puede revertir la expresión: "los objetos y sus emociones".

No inicié este proyecto con el objetivo de elaborar una teoría sobre la manera en la que funcionan las emociones. Más bien recurrí a la emoción para explicar la manera en la que se reproducen los mundos; en particular, quería reflexionar sobre cómo las normas sociales se tornan afectivas a lo largo del tiempo. En un principio concebí el proyecto como el desarrollo de un interés feminista por el modo en que el género y la sexualidad se convierten en investimientos, o lo que Judith Butler llamó "la vida psíquica del poder" (1997b). Después de mi interés en el "extraño peligroso" en *Strange Encounters* (Encuentros extraños) (2000), también quería explorar cómo funciona el racismo a través de las emociones, pero sin psicologizarlo suponiendo que las emociones son psicológicas. Cuando empecé a leer la extensa bibliografía interdisciplinaria sobre la emoción (incluyendo no solo la psicología de la emoción, sino también la sociología y la antropología de la emoción, así como la bibliografía filosófica[2]) mi atención se enfocó en otra dirección. *La política cultural de las emociones* representó un giro en mi propia trayectoria intelectual: la investigación para este libro fue lo que revivió mi interés en la historia de las ideas.[3] Me fascinaron las diferencias en las maneras en las que se habían pensado las emociones y empecé a apreciar cómo la teoría feminista, al ofrecer un enfoque de las normas como investimientos, puede contribuir a las teorías de la emoción como tal.

[2] Pienso que la introducción no se refirió a este extenso archivo interdisciplinario de manera tan plena como pudo o debió haberlo hecho. En particular, la psicología y sociología de la emoción se presentan de manera demasiado esquemática (al ser resumidas como modelos de tipo "de adentro hacia fuera" y de "afuera hacia adentro") por lo que no se da una idea sobre los debates internos en cada uno de esos campos. Cabe destacar que estos diversos textos especializados se exploran más en los capítulos siguientes que parten de emociones específicas, aun cuando no se citan y enmarcan en términos de cada disciplina (es decir, como maneras psicológicas, sociológicas o antropológicas de aproximarse a la emoción). Yo diría que no he desarrollado el argumento sobre la emoción como una forma de política cultural, sino a través y entre esas disciplinas.

[3] Aunque la historia de las ideas (junto con la literatura) fue parte de mi formación inicial en la Universidad de Adelaide, me frustraba la manera en la que se enseñaba (las ideas eran tratadas de manera descontextualizada, como efectos de historias que ocurrían en otra parte). Desde *La política cultural de las emociones*, mi relación con la historia de las ideas como campo ha dado un giro un tanto diferente: mi tendencia ahora es seguir palabras-conceptos (tales como orientación, felicidad, voluntad y, en mi proyecto de investigación actual, utilidad) dentro y fuera de sus historias intelectuales.

Escribo este epílogo a la segunda edición de *La política cultural de las emociones* con dos objetivos principales: primero, explicar cómo se relaciona el libro con otras obras clave en el incipiente campo de los estudios sobre las emociones. Segundo, mostrar cómo el libro fue parte de mi propia trayectoria intelectual, es decir, cómo sus argumentos principales elaboraron las perspectivas de *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, publicado en 2000, las que siguieron desarrollándose en *The Promise of Happiness* (La promesa de la felicidad), publicado en 2010. ¡Fue una década de lo más emocional! En 2013, cuando retomé el libro para escribir este epílogo, sentí que la introducción no daba a la lectora tanta información sobre la manera en la que llegué a este proyecto como quizás hubiera podido. Ahora concibo a los libros mismos como peldaños, maneras de hacer pausas en una travesía intelectual, maneras de reunir no solo palabras y pensamientos sino también de reunir fuerzas antes de reiniciar nuestros viajes.

El giro afectivo

Desde la publicación de *La política cultural de las emociones* numerosas obras han anunciado un "giro afectivo", una declaración que generalmente adquiere una forma que participa de manera simultánea en la creación de lo que se está declarando. Cabe destacar que la descripción "giro afectivo" ya se utilizaba cuando yo escribía este libro. La escuché por primera vez en voz de Anu Koivunen durante una conferencia sobre "Encuentros afectivos" (Affective Encounters) realizada en Turku, Finlandia, en septiembre de 2001. Si bien en ese momento no pensaba de manera explícita en el libro como parte de un giro afectivo, sí aportó un horizonte intelectual importante para mi trabajo. Este giro afectivo ha adquirido ímpetu: se han compilado numerosos libros y revistas, así como trabajos individuales de investigación sobre afecto y emoción, de tal manera que hemos visto el desarrollo de una conversación a través del tiempo.

En el prólogo del libro publicado a raíz de la conferencia en Turku, *Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies* (Encuentros afectivos: repensar la corporización en

los estudios de medios feministas), Anu Koivunen describe cómo "en muchas disciplinas, las académicas han introducido afectos, emociones y experiencia corporizada como temas de investigación oportunos" (2001: 1). Destaca en particular cómo "en la crítica feminista, el interés en el afecto tiene, en cierto sentido, una larga historia: los vínculos conceptuales entre mujer, cuerpo y emoción constituyen un tema recurrente" (2001: 1). Más recientemente, Ann Cvetkovich también se refiere en *Depression: A Public Feeling* (Depresión: un sentimiento público) a esta larga historia como una razón de su reticencia a utilizar la expresión "giro afectivo". Lo explica así: "Debo confesar que soy algo reticente a utilizar la expresión *giro afectivo* porque implica que hay algo novedoso respecto al estudio del afecto cuando, de hecho [...] este trabajo se ha estado realizando durante cierto tiempo" (2012: 4, cursivas en el original). Más tarde, cuando Cvetkovich reflexiona sobre el feminismo como un "giro afectivo" señala, nuevamente como advertencia, que el concepto no le parece «particularmente novedoso» (2012: 8).

Podríamos contrastar estos recuentos acerca de la "larga historia" que ha tenido el tema del giro afectivo en el feminismo con el prólogo de Michael Hardt a la colección *The Affective Turn* (El giro afectivo) editada por Patricia Ticineto Clough y publicada en 2007, seis años después del prólogo de Koivunen. Hardt describe los enfoques feministas del cuerpo y los enfoques queer de la emoción como "los dos precursores principales del giro afectivo" (2007: ix). Para Hardt, "centrarse en el afecto ciertamente lleva la atención al cuerpo y las emociones, pero también introduce un viraje importante" (ix). Hardt sugiere que el giro al afecto requiere de una "síntesis" diferente a la del estudio del cuerpo y las emociones porque los afectos "se refieren por igual al cuerpo y a la mente" y porque implican tanto la razón como las pasiones (ix).

Cuando el giro afectivo se convierte en un giro al afecto, el trabajo feminista y el trabajo queer dejan de estar posicionados como parte de ese giro. Aun si se les reconoce como precursores, un viraje *al* afecto señala un alejamiento *de* lo realizado en esos ámbitos.[4] El

[4] En este punto tenemos que ser explícitas: cuando el giro afectivo se convierte en un giro al afecto los autores masculinos reciben el estatus de iniciadores de este giro. Este es

afecto adquiere un estatus privilegiado en comentarios tales como los de Hardt, y se convierte casi en una expresión misionera que abre las puertas a un mundo nuevo; esto, como una manera de ir más allá de un *impasse* implícito en el que cuerpo y mente, así como razón y pasión, eran tratados como si fueran entes separados. Me gustaría cuestionar este argumento y al mismo tiempo ofrecer una historia alternativa. La implicación del marco de Hardt es que tuvimos que recurrir al afecto (tal como se define principalmente en los términos spinozianos de Deleuze) para mostrar cómo la mente está implicada en el cuerpo, la razón en la pasión. Sin embargo, *desde un principio*, el trabajo feminista cuestionó los dualismos cuerpo-mente, así como la distinción entre razón y pasión. Fue este trabajo feminista sobre la emoción el que aportó la inspiración intelectual a *La política cultural de las emociones*.[5] Los ejemplos clave incluyen el trabajo de Alison Jaggar (1996), Elizabeth Spelman (1989), Sue Campbell (1994, 1997), Marilyn Frye (1983), Arlie Hochschild (1983), bell hooks (1989) y Audre Lorde (1984).

Las teorías feministas de la emoción abrieron un espacio crítico para repensar la relación entre mente y cuerpo; asimismo, una buena parte del trabajo teórico feminista (parte del cual también se relaciona de manera explícita con los debates filosóficos sobre mentes y cuerpos) hizo precisamente el tipo de trabajo para el que, según parece suponer Hardt, se requiere del afecto como concepto.

En algunas manos, entonces, el giro afectivo se entiende como un alejamiento de la emoción. Con el tiempo ha resultado más clara la manera en la que las estudiosas se han comprometido no solo con el afecto como tal, sino también con un proceso en el cual han ido gradualmente aclarando y afinando una distinción

un ejemplo muy común y claro de la manera en la que opera el sexismo en, o como, una práctica de citación.

[5] Hardt no se refiere a ningún trabajo de estos autores, lo que puede explicarse por la manera en la que se refiere al trabajo feminista sobre los cuerpos, así como al trabajo queer sobre las emociones, más que al trabajo feminista sobre emociones. En toda la compilación solo se hace referencia a uno de estos importantes trabajos sobre emoción (*The Managed Heart* [El corazón administrado], de Hochschild). En este modelo de "el giro afectivo" el feminismo, prologado como precursor, ha desaparecido. Mi argumento sería que esta desaparición es posible por la conversión de un giro afectivo a un giro al afecto.

entre afecto y emoción. Es posible detectar cómo este tratamiento del afecto es diferente o va más allá de la emoción en la introducción de Gregory Seigworth y Melissa Gregg a *The Affect Theory Reader* (Antología de la teoría de los afectos):

> El afecto, en su versión más antropomórfica, es el nombre que damos a aquellas fuerzas —fuerzas viscerales debajo, junto o por lo general *diferentes del* conocimiento consciente, fuerzas vitales que insisten *más* allá de la emoción— que pueden servir para impulsarnos al movimiento, hacia el pensamiento y la extensión, que también pueden suspendernos (como en neutral) a través de un acrecentamiento apenas perceptible de relaciones de fuerza, o que incluso pueden dejarnos abrumadas por la aparente intratabilidad del mundo (2010: 1, las segundas cursivas son mías).

Se implica aquí que el afecto, al llevarnos más allá del conocimiento consciente y de la emoción, es lo que permite el movimiento, lo que nos prepara para ir más allá de un sujeto, si bien aquí se pone en palabras un "nosotros" que de cierta manera está en sintonía con relaciones de fuerzas vitales.

Así, el giro afectivo ha terminado por privilegiar como su objeto al afecto por encima de la emoción, y se ha dirigido un esfuerzo considerable a hacer del afecto un objeto de estudio con límites claros, de tal manera que ahora tiene sentido hablar de "estudios de los afectos". Estudiosos como Brian Massumi (2002) incluso han descrito los afectos como dotados de una "lógica diferente" a la de las emociones, como si pertenecieran a un orden diferente. No solo se tratan estos términos como diferentes, sino que han llegado a definirse como opuestos entre sí. Para Massumi, si los afectos son prepersonales y no intencionales, las emociones son personales e intencionales; si los afectos son no mediados y escapan a la significación, las emociones son mediadas y contenidas por una significación. Esto podría llamar la atención de las feministas. Un contraste entre un afecto impersonal móvil y una emoción personal contenida sugiere que la distinción entre afecto y emoción puede actuar como una distinción generizada.[6] Incluso podría ser que el mismo

[6] Por supuesto que, de manera un tanto irónica, si damos una palabra-concepto a algo que no puede ser contenido, entonces esa palabra-concepto se vuelve contenedor (de lo

uso de esta distinción expulsa de los estudios de los afectos a ciertos estilos de pensamiento (podríamos pensar en esos estilos como los estilos de pensamiento "sensibleros" incluyendo el pensamiento feminista y el queer).

La política cultural de las emociones cuestiona el uso de esta distinción entre afecto y emoción, si bien este cuestionamiento es en su mayor parte indirecto e implícito.[7] Sin embargo, tomar la emoción como punto de partida no fue una elección deliberada (en otras palabras, no elegí de manera consciente emoción *en vez* de afecto). Lo hice porque concebí el libro como una conversación con otros trabajos sobre la emoción (en especial, pero no únicamente, los textos feministas y de estudios queer sobre "emociones públicas") y porque "emoción" es el término que se utiliza en la vida cotidiana para describir lo que yo quería describir. Si bien en mi propia contribución tomé emoción, más que afecto, como mi término organizativo o punto de partida, en algunas ocasiones he sido descrita como una "teórica del afecto" (por ejemplo en East 2013: 176). En otras ocasiones me han leído como si no trabajara sobre afecto porque trabajo sobre emoción. Por ejemplo, Lauren Berlant, en su introducción a *Cruel Optimism* (Optimismo cruel) y en referencia a mi libro posterior *The Promise of Happiness* (La promesa de la felicidad), sugiere que en realidad yo no trabajo "sobre afecto sino sobre emoción" (Berlant 2011: 12-13).[8]

que no puede ser contenido). Yo argumentaría que esta es la manera exacta en la que el afecto se ha tornado contenedor.

[7] En la introducción original yo sugería que la distinción entre sensación y emoción "solo puede ser analítica". Añado que afirmar que la palabra "impresión" es lo que "me permite evitar las distinciones analíticas entre sensación corporal, emoción y pensamiento como si pudieran ser "experimentados" como ámbitos diferentes de la "experiencia" humana (p. 26). El reto para el uso de la distinción entre afecto y emoción se hace explícito en una nota al pie (p. 55, n. 5). En esta nota equiparé "sensación" con "afecto", una confusión de términos que probablemente no me ayudó a articular mi argumento de la manera más sólida. También cuestioné el uso de la distinción en una nota al pie en *The Promise of Happiness* (2010: 230).

[8] Es interesante que una crítica de *The Promise of Happiness* sugiere que el afecto, y no la emoción, recibe un estatus privilegiado de tal manera que "triunfa la marea discursiva del afecto" (Cefai 2011: 346). Así que si eres leída como alguien que trabaja con la emoción, eres leída como alguien que no trabaja sobre afecto; si eres leída como alguien que trabaja sobre afecto, eres leída como alguien que no trabaja sobre emoción. Anhelo

Quisiera sugerir que mi propio intento por reteorizar las emociones incluye el análisis de aquellos procesos que algunos han descrito mediante el término "afecto". En otras palabras, las emociones involucran procesos corporales de afectar y ser afectada o, para utilizar mis propios términos, las emociones se refieren a cómo entramos en contacto con los objetos y con otras personas. Desde un principio me atrajeron los filósofos de las pasiones del siglo XVII, incluyendo Descartes y Locke, así como Spinoza:[9] si bien ofrecen modelos contrastantes, todos describen la manera en la que un juicio sobre algo puede depender de la manera en la que somos afectadas por ese algo. Algo puede ser juzgado como bueno si nos afecta de una manera buena. Como lo describe Susan James en su útil estudio de las pasiones en la filosofía del siglo XVII, "las evaluaciones del bien y el daño contenidas en pasiones dirigidas a objetos exteriores a la mente no están, por lo tanto, en el mundo, esperando a ser leídas" (1997: 103). Yo recurrí a las emociones ya que me ayudan a explicar no solo cómo somos afectadas de una u otra manera, por esto o aquello, sino también cómo entonces esos juicios se sostienen o son acordados como percepciones compartidas; sin embargo, entonces no me interesaba (ni me interesa ahora) distinguir entre afecto y emoción como si se refirieran a aspectos diferentes de la experiencia. En todo caso, para elaborar mi argumento era importante no suponer o crear esferas separadas entre la conciencia y la intencionalidad, por un lado, y las reacciones fisiológicas o corporales por el otro (por favor noten que no sugiero que las teóricas de las emociones suponen esta separación, sino que la creación de una distinción entre afecto y emoción *puede conllevar esta implicación*). Tomando prestada la palabra "impresiones", de David Hume,[10] por la que él sentía predilección,

un horizonte intelectual en el que emoción y afecto no sean consideradas opciones que nos llevan por caminos diferentes.

[9] En *La política cultural de las emociones* me refiero tanto a Descartes como a Spinoza, y había leído a Locke pero no me referí a él. Si bien la Ética de Spinoza es el punto de referencia crucial de los estudios de las emociones, en *The Promise of Happiness* partí del *Ensayo del entendimiento humano* de Locke para desarrollar mi tesis sobre los objetos felices.

[10] En la introducción original contrasté diversos enfoques en términos de si las emociones "se vinculan principalmente" a las sensaciones corporales o a la cognición (p. 25) y

quería explorar no solo la manera en la que los cuerpos son "presionados" por otros cuerpos sino también cómo estas presiones se convierten en impresiones, sentimientos que están impregnados de ideas y valores, por más vagos o borrosos que sean (en el sentido de "tener la impresión" de algo).

También podemos señalar la manera en la que el giro al afecto, y la designación del afecto como algo que nos lleva más allá de la emoción, permiten la reducción de la emoción a un sentimiento personal o subjetivo. Fue precisamente este modelo lo que esperaba cuestionar en *La política cultural de las emociones.* Como sugiere Rei Terada en *Feeling in Theory*: "Abogar por el afecto no es la mejor manera de refutar la supuesta conexión entre emoción y subjetividad, en otras palabras, porque los proponentes del sujeto están dispuestos a llegar a un acuerdo sobre el afecto" (2001: 7). Terada explora cuidadosamente cómo teorizar la emoción es una manera de señalar la muerte del sujeto. En *La política cultural de las emociones* yo esperaba desarrollar un modelo de emoción que involucre sujetos pero no sea reductible a estos. Partiendo del psicoanálisis (quizás más de lo que lo haría si escribiera ese libro ahora), quise mostrar cómo las emociones no son transparentes; pueden suceder muchas cosas cuando no damos por sentado que siempre sabemos cómo nos sentimos, y que los sentimientos no pertenecen o ni siquiera se originan con un "yo", y solo entonces nos movemos hacia otras personas.

Cuando el afecto se utiliza como una manera de ir más allá de las limitaciones percibidas de un modelo intencional de emoción, las emociones fácilmente pueden reducirse a intencionalidad, tal como lo ha demostrado Ruth Leys (2011) de manera muy

sugerí que no se puede identificar a Hume en términos de las primeras. Si bien esto no es estrictamente incorrecto (después de todo, en el *Tratado de la naturaleza humana* Hume refuta de manera explícita la idea de las pasiones como poseedoras de cualidades figurativas), ahora tendería a subrayar cuántos enfoques, incluyendo el de Hume, son modelos híbridos: las diferencias se relacionan tanto con *cómo* las emociones están atadas a la sensación corporal y a la cognición como con *si* esas emociones están atadas principalmente unas a otras. En el caso de Hume esto resulta muy claro a partir de su propia consideración de las pasiones en relación con la moral y por lo tanto la motivación. Véase también la manera en la que comparo en *The Promise of Happiness* los modelos de David Hume y de Adam Smith sobre la socialidad de la emoción (2010: 28).

convincente en su comentario desfavorable sobre el giro al afecto en la teoría crítica. La fenomenología ciertamente ha introducido el lenguaje de la intencionalidad, y fue una influencia clave en el desarrollo de mi propio modelo con su énfasis en los objetos.[11] Un modelo fenomenológico de las emociones explora la manera en la que las emociones se dirigen hacia los objetos. Sentimos miedo *de* algo. Más adelante exploraré cómo intenté repensar las emociones a través de repensar el estatus (y específicamente la socialidad) de sus objetos. Pero lo que quiero destacar aquí es que para demostrar que las emociones no son simplemente sobre objetos o, para usar un lenguaje diferente pero relacionado, que las emociones involucran valoraciones cognitivas de objetos, no es necesario introducir otro término (tal como afecto) que pertenece a un orden diferente. De hecho, resulta útil utilizar el mismo término. Gran parte del trabajo fenomenológico no se ha basado en una descripción de la cognición o incluso de la conciencia como una conciencia de las cosas, sino en la afectividad como receptividad, como puede verse en el trabajo de Heidegger sobre el humor como disposición y en el trabajo de Husserl sobre síntesis pasiva.

En vez de recurrir al afecto para explicar la manera en que las emociones van más allá de los sujetos, volví a la emoción. Partiendo de la etimología de la palabra, me interesé en las emociones en tanto nos mueven, así como en la relación implícita entre movimiento y vinculación, ser movido *por* como una conexión *con*. Al igual que muchas otras teóricas feministas, estoy muy preocupada por la manera en la que un cuerpo, al sentir, es movido; ¿quién podría siquiera pensar en sentir sin también recordar impresiones físicas: la sudoración de la piel, el erizamiento del cabello, o el latido cada vez más fuerte de nuestro propio corazón? También quería

[11] Cuando preparaba el manuscrito para la publicación de *La política cultural de las emociones* eliminé de la introducción, en el último momento y quizás equivocadamente, una sección sobre la fenomenología de la emoción. En esa sección explicitaba cómo mi argumento se relaciona con la tesis de Sartre sobre las emociones como transformaciones mágicas y con la discusión de Heidegger sobre el humor. Mi inclinación gradual a repensar la emoción como orientación es lo que me puso en el camino de *Queer Phenomenology* (Fenomenología queer, libro para el cual empecé a investigar en 2004), en el cual la *orientación* es la temática explícita.

explorar cómo las emociones hacen cosas de otras maneras; cómo ser afectada por algo es una forma de orientación o de dirección hacia aquello que tiene efectos en el mundo real.

Este libro, por lo tanto, conjunta un interés por la manera en la que nos vemos afectadas *por* las cosas con un interés más fenomenológico en la intencionalidad *acerca de* las cosas. Verse afectada por algo, de tal manera que nos movemos hacia o nos alejamos de esa cosa, es una orientación hacia algo.[12] En la intensidad de las respuestas corporales a los mundos hacemos juicios sobre los mundos, y esos juicios son directivos aun cuando no siguen las reglas narrativas de secuencia: no conducen a acciones, *son* acciones. Por ejemplo, sentir odio por otra persona (verse afectada por ese otro con tal odio que se le otorga la cualidad de ser odioso) es verse movida, de tal manera que nos alejamos de ese otro, lo que establece distancia corporal. Esto es lo que intenté demostrar con mi lectura de la poderosa descripción de Audre Lorde sobre el racismo en el metro en la ciudad de Nueva York. Esto es lo que quiero decir cuando describo las emociones como *hacer cosas*. Las emociones involucran diferentes movimientos de acercamiento a y alejamiento de otras personas, de tal manera que definen los contornos del espacio tanto social como corporal. Una de las razones por las que tomé diferentes emociones como puntos de entrada no fue porque presumiera la existencia de estas como "emociones básicas";[13] lo hice más bien para explorar cómo diferentes emociones, una vez que se experimentan, identifican y nombran como tales, involucran diferentes orientaciones hacia objetos y hacia otros. Dicho de otro modo, empezar con diferentes emociones

[12] Hacia el final de la investigación estaba empezando a entender el proyecto en términos de esta combinación de conceptos de afecto y orientación. Hice esta sugerencia en la nota 10 de la introducción, si bien lo expresé de manera diferente: "el objeto con el que tengo contacto es el objeto que me provoca un sentimiento (p. 28). Refiné este argumento en *Queer Phenomenology* (2006) y en *The Promise of Happiness* (2010).

[13] En su crítica de *La política cultural de las emociones*, en las páginas finales de su exploración sobre afecto y emoción, Margaret Wetherell señala la consistencia entre las emociones que yo utilizo como punto de entrada y las "emociones básicas" como paradigma en la psicología: "la lista de emociones que Ahmed explora en su libro reproduce de cerca las emociones básicas de la psicobiología tradicional" (2013: 158). También son emociones que *habitualmente* son reconocidas como emociones.

fue una manera de explorar diferentes aspectos de la experiencia: desde sensaciones físicas tales como el dolor hasta declaraciones de vergüenza como un sentimiento nacional.

Así, mi trabajo explora el *desorden de lo experiencial*, la manera en la que los cuerpos se despliegan en mundos, así como el *drama de la contingencia*, la manera en que nos toca lo que se acerca (Ahmed 2010: 22). El desorden es un buen punto de partida para pensar con sentimiento: los sentimientos son desordenados, de manera que si por lo regular hablamos de tener sentimientos, como si fueran propios, con frecuencia también llegan a nosotros, nos sorprenden, nos dejan cautelosas y perplejas. Cuando las experiencias (humanas o de otro tipo) son desordenadas, hacer distinciones que sean claras puede significar perder nuestra capacidad de descripción.[14] Un problema de refinar constantemente nuestras distinciones conceptuales es que al final los argumentos pueden ser *sobre* esas distinciones. Nunca me ha parecido que las conversaciones intelectuales sobre definiciones sean particularmente estimulantes, en parte porque con frecuencia terminan siendo autorreferentes, como si fueran sobre la consistencia o inconsistencia de nuestros propios términos.

Por supuesto, a veces tenemos que hacer distinciones para dar sentido a la complejidad de las palabras; con frecuencia ordenamos las cosas al separar cosas. Quizás sería útil pensar en "separado" como un verbo y no como un adjetivo. Debemos separar elementos cuando no estén separados, aun cuando sean separables. El acto de separar afecto de emoción puede entenderse más bien como romper un huevo para separar la yema de la clara. Podemos separar diferentes partes de una cosa aun si son contiguas, aun si están, por así decirlo, en una relación pegajosa. Podemos tener diferentes métodos para realizar la acción de separación.

[14] Hacer distinciones demasiado limpias también tiende a generar lo que yo llamaría "conceptos limpios". Cuando leí los textos sobre afecto noté cómo con frecuencia el concepto se trataba casi como un sujeto que poseyera agencia, aun cuando se supusiera que el afecto nos alejaba del sujeto. Los académicos con frecuencia dicen "el afecto es x" o "el afecto hace x". Si atribuimos agencia a los conceptos tendemos a bloquear nuestra capacidad de descripción.

Pero tenemos que separar la yema de la clara *porque* no están separadas. Y en ocasiones "en efecto hacemos" lo que "podemos hacer", porque separar estos elementos, no solo al tratarlos como separables sino al modificar la relación que existe entre ellos, o el modo en que existen relacionados, nos permite hacer otras cosas que de otro modo no podríamos hacer. El que *podamos* separarlos no significa que *estén* separados. Dado que lo que yo intentaba explorar era la contigüidad entre diferentes aspectos de la experiencia (sensación, pensamiento, sentimiento, juicio), la manera en la que se pegan, sin suponer que el sujeto es el origen de esta coherencia, no tenía sentido separar afecto de emoción. Reconozco, sin embargo, que hay otras maneras de proceder.

Con el propósito de explicar aún más cómo se desarrolló mi argumento original, quiero presentar dos ejemplos. Espero mostrar también por qué *La política cultural de las emociones* se interesaba en articular no solo una perspectiva diferente sobre la manera en la que funcionan las emociones como una forma de política cultural (más allá de concebir las emociones como instrumentos retóricos que pueden utilizarse para unir a las personas, lo que no significa que las emociones no se utilicen de esta manera), sino también un acercamiento alternativo a la socialidad de la emoción, centrada en la circulación de objetos más que en la circulación de afectos como tales.

El extraño peligroso

El camino que me llevó a escribir *La política cultural de las emociones* comenzó siguiendo la figura del extraño. En mi libro anterior, *Strange Encounters*, exploré la manera en la que el extraño como figura aparece a través de la adquisición misma de una carga.[15] El

[15] La ruta tomada desde *Strange Encounters* hasta *La política cultural de las emociones* también puede explicarse a través de mi uso del modelo de abyección de Kristeva. En *Strange Encounters* ofrecí un modelo político de abyección al repensar la manera en la que algunos cuerpos se tornan abyectos (objetos fronterizos); después desarrollé mi argumento en el capítulo "The Performativity of Disgust" al concentrarme más en las dimensiones afectivas del modelo de abyección de Kristeva.

extraño, podemos presumir, es cualquier persona que no conocemos. Me interesé en las técnicas (podemos concebirlas como técnicas tanto corporales como disciplinarias) mediante las que algunos cuerpos son reconocidos *como* extraños, como cuerpos fuera de lugar, que no pertenecen a ciertos lugares. Estas técnicas se formalizan en las guardias vecinales[16] o en discursos sobre protección infantil en los que el extraño es a quien el ciudadano/niño debe reconocer para protegerse (su propiedad, su cuerpo). Reconocer extraños se convierte en una obligación moral y social. De hecho, *La política cultural de las emociones* exploró cómo esa obligación se extiende a un proyecto nacional: se convoca a los ciudadanos a defender las fronteras nacionales contra aquellos que resultan sospechosos, que "podrían ser terroristas".

Más que alguien a quien no reconocemos, *algunos cuerpos son reconocidos como extraños*, como cuerpos fuera de lugar. Reconocer a alguien como extraño es un juicio emocional: un extraño es aquel que parece sospechoso; aquel que acecha. Me interesé en la manera en la que se juzga a algunos cuerpos "en un instante" como sospechosos, o como peligrosos, como objetos a temer; un juicio que puede tener consecuencias letales. Nada es tan peligroso para un cuerpo como el consenso social de que *ese* cuerpo es peligroso.

Existen tantos casos, demasiados casos. Veamos solo uno: Trayvon Martin, un joven negro que murió baleado por George Zimmerman el 26 de febrero de 2012. Zimmerman estaba muy involucrado en el programa Neighbourhood Watch de su barrio. Cumplía con su deber cívico: buscar lo que es sospechoso. Como señaló George Yancy en su importante escrito "Walking While Black" (Caminar siendo negro), sabemos por la llamada de Zimmerman al operador policiaco la apariencia que tenía Trayvon Martin para el propio Zimmerman, quien dice:

> "Hay un tipo realmente sospechoso". También dice: "Ese tipo se trae algo, está drogado, o algo". A una pregunta del operador respondió, en pocos segundos, "parece negro". Al responder sobre la ropa que lleva, Zimmerman

[16] *Neighbourhood Watch*, Guardia vecinal, es el nombre de programas de seguridad organizados por vecinos en Estados Unidos y otros países. (N. del T.)

> dice: "Una capucha oscura, como una capucha gris". Después, Zimmerman dice: "Ahora viene hacia mí. Tiene las manos en su cinturón". Y, entonces, "y es un hombre negro" (Yancy 2013: s.p.).

Nótese el pegajoso deslizamiento: sospechoso, "se trae algo", viene hacia mí, parece negro, una capucha oscura, ropa oscura, ser negro. La última expresión hace explícito *a quién* veía Zimmerman desde el primer momento. Que veía a un hombre negro ya estaba implícito en su primera descripción de "un tipo muy sospechoso". Lo repetiré: nada es tan peligroso para un cuerpo como el consenso social de que *ese* cuerpo es peligroso.

Y después, cuando no se declara culpable a Zimmerman, hay un consenso retrospectivo con ese consenso: que Zimmerman estaba en lo correcto al sentir miedo, que el asesinato de este joven fue en defensa propia porque Trayvon era peligroso, ya que, como lo describe Yancy, de manera tan poderosa, "caminaba siendo negro", ya juzgado, sentenciado a muerte, por el cómo de cómo aparecía como hombre negro ante la mirada blanca.

El extraño es una figura oscura y nebulosa. Aquí utilizo la palabra "oscuridad" de manera deliberada: es una palabra a la que no puede desenredarse de una historia racializada. Utilizar esta palabra como si pudiera ser desenredada de esa historia es enredarse en esa historia.[17] La racialización del extraño no resulta aparente de inmediato: está disfrazada, podríamos decir, por el estricto anonimato del extraño, el que, después de todo y como se nos ha dicho desde la niñez, puede ser cualquiera. Vemos en este ejemplo como este "puede ser cualquiera" tiene punta y filo: el extraño como figura apunta a unos cuerpos más que a otros. Así, este "puede ser cualquiera" aparece como una posibilidad abierta, que se extiende hacia el horizonte, en la que el extraño reaparece como aquel que siempre acecha en las sombras. Frantz Fanon (1986) nos enseñó a cuidarnos de lo que acecha, viéndose a sí mismo *en* y *como* la sombra, el cuerpo oscuro, siempre de paso, en el borde de la experiencia social.

[17] Por ello algunos usos recientes del término "oscuro" en la teoría crítica (por ejemplo en el llamado "materialismo oscuro") resultan extremadamente problemáticos.

Para explorar la manera en la que los cuerpos se perciben como peligrosos *desde antes de su llegada* no es necesario empezar con un encuentro (un cuerpo afectado por otro) sino preguntar cómo ocurren los encuentros de una u otra manera. La inmediatez de las reacciones corporales es mediada por historias que llegan antes que los sujetos, y cuyo sentido se pone en juego en el modo en que la llegada misma de algunos cuerpos se nota desde el primer momento. Así, la más inmediata de nuestras reacciones puede verse como pedagogía: aprendemos sobre las ideas al aprender cómo se tornan rápidas y no pensantes. No deja de ser irónico, quizás, que nada esté más mediado que la inmediatez.

En el reconocimiento consciente de un sentimiento como sentimiento intervienen todo tipo de procesos complicados y desordenados, y no todos ellos se revelan o están disponibles para la conciencia; estos son los procesos complicados que deseaba explorar. Esto no significa que cada vez que un cuerpo responde con miedo intervengan todos estos procesos. Pero sí significa que las trayectorias de los sentimientos no son independientes de las trayectorias de sus objetos; así es como tan solo pensar en un sentimiento puede hacer surgir ciertos objetos (un objeto puede ser lo que viene a la mente al pensar sobre el miedo); o cómo pensar en un objeto puede hacer surgir ciertos sentimientos. Pensar en las emociones como política cultural es atender a *lo que surge*.

Aprender a entender cómo "surge" la figura del extraño nos lleva de vuelta con una diferencia a los estudios de los afectos. Como señalé en mi introducción original, un aspecto clave en la historia del pensamiento sobre la emoción es que las emociones no solo tienen una función evolutiva sino que también son esta función. El miedo es quizás una de las emociones sobre la que más se ha pensado en estos términos: miedo como cuando el cuerpo huye, miedo como una manera de señalar al cuerpo que hay peligro.[18] En

[18] Al cuestionar los modelos funcionalistas no estoy diciendo que las emociones no tengan una función: por ejemplo, como señalo en el capítulo 1, no experimentar dolor puede hacer que el mundo sea muy peligroso. Pero reducir el sentimiento a una función simplifica los sentimientos al suponer que están regidos por fines definidos de antemano. Después habría de regresar a este problema por otra ruta, al preguntarme por la

el trabajo de neurocientíficos como Antonio Damasio, que ha sido bastante influyente en los estudios de los afectos, podemos ver la función de este modelo de miedo como función. En su recuento de sentimientos y emociones en *Sentir lo que sucede* (2003), Damasio habla de manera explícita sobre la desconfianza. Se refiere al caso de la paciente S., quien sufre de daño en una de las dos amígdalas, así como a otros casos anónimos. Después discute los hallazgos de un experimento en el que se pidió a los pacientes que observaran rostros e hicieran juicios sobre ellos.[19] Al parecer, cuando un paciente tiene daño en las amígdalas no siente desconfianza cuando debería hacerlo; esto es, no desconfía ante rostros que no son confiables:

> Pero también juzgaron accesibles y confiables rostros que tú y yo consideraríamos patibularios, caras de personas que evitaríamos [...] La inhabilidad para emitir juicios sociales cuerdos, sobre la base de experiencias previas, en situaciones que son o no conducentes para el bienestar propio tiene importantes consecuencias para los afectados. Inmersas en un mundo que ingenuamente creen seguro, estas personas no pueden protegerse de riesgos sociales simples y no tan simples, y son, por lo tanto, más vulnerables y menos independientes que nosotros. Sus historias clínicas atestiguan este deterioro crónico y muestran la importancia fundamental de la emoción en el gobierno no solo de las criaturas simples, sino de los humanos.[20]

Podemos observar aquí el problema que representa no ofrecer una teoría de la mediación a nivel del objeto: se supone que ciertos

manera en la que la felicidad se convierte en *telos*, que se supone de antemano como aquello hacia lo que se dirige la vida (Ahmed 2010). Para mí resulta notable la manera en la que el trabajo de Damasio no solo reduce el sentimiento a su función evolutiva sino que supone que la felicidad (así como la prosperidad y el bienestar) es "la razón" de la existencia humana. Así, reescribe a en términos estadounidenses: "Sostengo que estas verdades son evidentes por sí mismas, que los humanos han sido creados de tal manera que tienden a preservar su vida y buscar bienestar, que su felicidad proviene de sus empeños exitosos para que así sea y que el fundamento de la virtud descansa en estos hechos" (2004: 171).

[19] Aquí Damasio acusa la influencia del trabajo de Paul Ekman sobre "expresión facial" como "innata y universal en nuestra especie" (Ekman 2007: 1). Ekman, a su vez, recibió la influencia de su mentor Silvan S. Tomkins. Para una discusión de la relación entre el trabajo de Silvan S. Tomkins y el de Paul Ekman ver el debate entre Ruth Leys (2012a) y Adam Frank y Elizabeth Wilson (2012).

[20] La traducción es de Pierre Jacomet, edición de Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 2000, p. 84.

rostros son sospechosos, como si eso fuera una cualidad inherente a los rostros, de manera que hay un error de juicio si el paciente no se ve afectado de la manera correcta; si no siente desconfianza.

Daniel M. Gross comenta con cierta ironía en *The Secret History of Emotions* (La historia secreta de las emociones) que "no tienes que ser un humanista clásico o un teórico crítico de la raza para encontrar todo esto un poco inquietante" (2006: 31). Agrega: "No es por accidente que la confiabilidad se ve privada de su calidad esencialmente social" (32). Ruth Leys critica el mismo pasaje en términos similares. Señala que "los conceptos de 'confiabilidad' y 'no confiabilidad' han sido privados de todo contexto con el fin de tratar estos rasgos como características objetivas e identificables de las personas, legibles en el rostro humano de manera inmediata, universal e inequívoca" (2012b: 75).[21]

La ausencia de una comprensión social lleva a que los afectos se entiendan como intrínsecos a los sujetos (quienes, si no tienen desconfianza, carecen de algo) y también a los objetos (que son sospechosos). Lo que podemos concluir, en cambio, es que a través del tiempo y en una serie de procesos que pueden eludir el reconocimiento consciente (y son aún más afectivos *dado* este hecho), algunos objetos (y un objeto puede ser cualquier cosa a la que se dirige un sentimiento) se tornan sospechosos, de tal manera que el afecto casi llega a residir como una cualidad de un objeto u otro. Una vez que una cualidad afectiva llega a residir en algo, con frecuencia se asume que no tiene historia. Debemos darle una historia a esa residencia. Esta es precisamente una de las definiciones de genealogía que da Michel Foucault: una manera de registrar "lo que tendemos a sentir que no tiene historia" (1997: 39) lo que, podríamos añadir, incluiría una historia de lo sentido. Cuando nos vemos afectados por esas cosas de la manera apropiada existe una confirmación que con frecuencia no se registra como tal. Así, emociones que son aparentemente universales e innatas (que son necesarias ya sea para

[21] Si bien se ha puesto un poco de moda fustigar a los teóricos sociales y culturales por su falta de interacción con las ciencias, mi propia lectura de la neurociencia de la emoción me hizo comprender lo mucho que se beneficiarían los científicos si interactuaran con la teoría social y cultural.

la seguridad personal o el bienestar humanos) se dirigen de ciertas maneras, por lo que cuando los sentimientos "concuerdan" con esa dirección se convierten en un trasfondo. Tendemos a notar las emociones discordantes y a representarlas como el origen del peligro (el extraño peligroso se traduce entonces en el peligro de no reconocer extraños). De hecho, lo que se ha descrito como automático describe los efectos de una serie de técnicas que se han convertido en hábitos, que dirigen la materia corporal y también la manera en la que importan las cosas.

También cabe señalar cómo los monumentales volúmenes de Silvan S. Tomkins sobre el afecto utilizan asimismo la figura del extraño. Eve Kosofsky Sedgwick y Adam Frank retoman este hecho en su introducción al trabajo de Tomkins: sugieren que "el énfasis en lo *extraño* en este recuento" se aleja de la hipótesis represiva y apunta hacia una "fenomenología de la vergüenza" (1995: 5, cursivas en el original). Si volvemos al texto de Tomkins, encontramos que la figura del extraño está bastante cargada, es incluso ambivalente, y podría permitirnos explorar la brecha entre, por un lado, su modelo del afecto como un programa universal y biológico que funciona de manera independiente de la cognición (o al menos puede funcionar de manera independiente) y, por el otro, sus ejemplos y observaciones reales sobre los infantes y la parentalidad. En algunos momentos, Tomkins se refiere a las respuestas ante los extraños como "casi universalmente innatas". Este "casi" puede leerse como un matiz para el argumento que, de todos modos, permite que se utilice como argumento. Tomkins sugiere que el reconocimiento de los extraños funciona como una diferenciación: el rostro de la madre se diferencia del rostro del extraño (queda implícito aquí que el extraño es no-madre) o, en el caso de infantes criados en orfanatorios, la diferenciación es entre lo familiar y lo no familiar (por implicación el extraño es un registro automático de lo no familiar). Estamos cerca del sentido usual del extraño como cualquier persona a la que no conocemos.

El argumento de que esta diferenciación es "casi innata" no encaja bien con el hincapié que se hace en el considerable esfuerzo de los progenitores para enseñar al infante cómo debe responder

a los extraños. De hecho, la implicación es que la curiosidad del infante por los extraños debe ser atenuada por la educación afectiva: se enseña al infante, por ejemplo, "que es descortés mirar fijamente el rostro del extraño" (327). En la siguiente sección volveré a esta idea de la educación afectiva. Tomkins señala: "El infante que arde de entusiasmo por explorar el rostro del extraño es, sin embargo, vulnerable a la vergüenza solo porque el otro es percibido como extraño" (627). El extraño no es tan solo alguien que no conocemos, sino alguien que es percibido *como* extraño. Tomkins, al subrayar el papel de los guiones en la vida afectiva demuestra cómo la cognición y el afecto están enredados entre sí. Pero los guiones afectivos solo funcionan para contener y administrar afectos que no son aprendidos: así él puede argumentar que no aprendemos a temer de la misma manera que no aprendemos el dolor del hambre (12). Después argumenta que podemos aprender a temer cualquier cosa. El afecto "miedo", en otras palabras, puede vincularse a cualquier cosa. Yo argumentaría que la separación (por provisional que sea) de un afecto, tal como el miedo, de los objetos a los que se ha vinculado, podría llevar a una subdescripción de la manera en la que funciona el aprendizaje en el cuerpo. Aprendes a temer aprendiendo a qué temer. Lo que en mi opinión implican los argumentos del propio Tomkins sobre lo extraño y el extraño es que los guiones no solo administran o contienen los afectos, también los generan. El infante debe verse afectado por los extraños de la manera correcta, aquella que se considera necesaria para su sobrevivencia (y para su bienestar e incluso su felicidad, como lo discutiré en su momento), un aprendizaje que si tiene éxito crea el miedo. Es así que puede tener sentido decir que los afectos son aprendidos; aprender es, precisamente, que nos dirijan en cuanto a cómo debemos vernos afectadas.

El trabajo de Silvan S. Tomkins me parece útil en un nivel descriptivo, quizás porque sus descripciones llevan una dirección contraria a su propio modelo. Terminamos con una serie de descripciones de las técnicas para diferenciar entre clases de seres en términos de cómo propician o amenazan la seguridad y el bienestar individuales o sociales. El racismo es una de esas técnicas afec-

tivas. Los encuentros que discutí, tales como los que ofrecen Franz Fanon y Audre Lorde, son encuentros corporales e intercorporales que ocurren en trenes y transportes subterráneos, esos intensos espacios de socialidad transitoria. Pero es importante señalar que si ciertos cuerpos se convierten en contenedores de afecto, esos contenedores se derraman. Como intenté demostrar, la posibilidad de que el miedo no sea contenido por un objeto es lo que hace que sea aún más atemorizante. Así, la misma percepción de otros es una impresión de otros, en la que aparecer como otro o como extraño es estar borroso. Desde entonces he descrito el racismo como un instrumento contundente, que es otra manera de presentar el mismo argumento (Ahmed 2012: 181). Detener y catear a una persona,[22] por ejemplo, es una tecnología que convierte esta contundencia en un argumento: ¡Alto! ¡Eres moreno! ¡Podrías ser musulmán! ¡Podrías ser un terrorista! Entre más borrosa es la figura del extraño, *más cuerpos pueden ser atrapados por ella*.

Dado que me centro en la intercorporalidad y en lo que en mi libro anterior, *Strange Encounters*, llamé "economías táctiles" —cómo somos tocados de manera diferente por diferentes otros— conviene explicar por qué en *La política cultural de las emociones* no solo me concentré en textos, sino que enmarqué el argumento en términos de "la emocionalidad de los textos". Puse un gran énfasis en el lenguaje, por lo menos en parte, ya que quería intervenir en algunos de los debates sobre el discurso de odio (cap. 2) y porque estaba interesada en el papel que desempeñan los actos de habla tales como las disculpas, al producir una relación con las historias traumáticas (cap. 5). Me concentré en el lenguaje *porque* estaba interesada en los cuerpos. Quería explorar, siguiendo a Fanon, cómo un cuerpo puede convertirse en signo, por ejemplo, un signo de peligro; estos juicios sobre el cuerpo funcionan precisamente porque son afectivos. Así que si bien subrayé la importancia de la manera en la que las palabras se hacen pegajosas, también resalté cómo los sentimientos se dirigen hacia ciertos cuerpos; cómo los sentimientos se pegan a esos cuerpos en

[22] *Stop and search,* se refiere a una práctica policiaca. (N. del T.)

los encuentros cotidianos, o lo que anteriormente llamé "encuentros extraños" entre otros corporizados.[23]

También me parece importante que al centrarme en textos me centro al mismo tiempo en materiales que derivan de experiencias, ya fueran las experiencias de racismo de Audre Lorde y Frantz Fanon, los materiales recopilados que documentaban la violencia contra los pueblos indígenas en Australia, o los materiales que trataban a otros como repugnantes en respuesta a eventos tales como los del 11 de septiembre. Al reflexionar sobre ello pienso que estaba respondiendo a la posibilidad de que una crítica de la psicología de la emoción (que las emociones son mías, que me pertenecen a mí) podría conducir a la presunción de que se puede acceder a los sentimientos de otros de manera directa: que si mis sentimientos no son míos, los de ella tampoco son suyos. Dichas reivindicaciones implícitas a acceder a los sentimientos de otros equivaldrían a una repetición de la violencia, a una manera de vaciar el lugar de otros al ocupar ese lugar. Conviene señalar, por ejemplo, que Saidiya Hartman, en su extraordinario trabajo sobre los archivos de la esclavitud, pone en primer plano la opacidad de los materiales. Ella describe su tarea como "dar todo el peso a la opacidad de estos textos producto del trabajo, el terror y la tristeza" (1997: 35-6). También podemos pensar en el importante trabajo de Gayatri Chakravorty Spivak (1995) sobre traducción y

[23] Para mí vale la pena destacar aquí que algunos críticos han tendido a describir mi argumento como si fuera sobre signos *más que* o incluso *en lugar de* sobre cuerpos (véase Puar 2007; Wetherell 2012). Si bien la crítica de Puar es prudente y cuidadosa, la crítica de Wetherell (con la que ella termina su propio libro) no lo es tanto. Wetherell escribe: "Concentrarse tan solo en la circulación de signos es arriesgarse a sobreidealizar y, paradójicamente, como lo hemos visto, los cuerpos desaparecen por completo del estudio del afecto" (2012: 160). De tal manera, en su opinión, mi libro genera un "recuento casi completamente descorporizado" (160). Al parecer Wetherell se refiere aquí principalmente a la sección sobre "economías afectivas" del capítulo 2. La siguiente sección se titula "Cuerpos odiados" y describe el racismo como un encuentro corporizado y vivido. Wetherell argumenta que la retórica política que moviliza al odio sigue una "lógica composicional muy diferente" a la de las prácticas cotidianas de odio en la vida cotidiana" (159). Los ejemplos de racismo (mismos que describí en términos de amor, así como de odio) nos muestran cómo lo político y lo cotidiano no pueden asumirse como si fueran dominios distintos; cómo hacer de los extraños la causa del odio y del temor se convierte en una forma de discurso no solo en la política sino también en los mundos *a los que se arrojan los cuerpos*.

subalternidad con su énfasis en la política de los secretos: las traducciones son importantes por lo que no revelan y no pueden revelar. Tanto Hartman como Spivak muestran cómo el ocultamiento puede ser una forma de resistencia.

Es importante no suponer que los textos y las historias a las que mantienen vivas son equivalentes. Pero sea cual sea el método que usemos —que leamos documentos que ya existen en el dominio público, tales como vestigios de recuerdos que están con nosotros; o que hagamos entrevistas (incluyendo con aquellos para quienes estas historias siempre están en primer plano, como lo que se está confrontando), o que hagamos etnografía— esta opacidad no es algo que podamos superar. Sigo firmemente comprometida con este punto de vista. Desde la publicación de la primera edición de *La política cultural de las emociones* me he dedicado a la investigación etnográfica sobre el trabajo con la diversidad; este proyecto condujo al libro *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life* (Sobre la inclusión: racismo y diversidad en la vida institucional, 2012). Si bien *La política cultural de las emociones* no se apoyó en investigación cualitativa, se convirtió en una herramienta útil para la investigación subsiguiente y me permitió explorar cómo pueden funcionar las emociones en la práctica al circular a través de palabras y figuras y al pegarse a cuerpos.

En el curso del estudio empecé a apreciar cómo la figura cargada del extraño es una que encontramos en la habitación, como una manera de encontrar cómo podemos aparecer ante los otros. La figura cargada del extraño incluso puede "estar en la habitación" *antes* de que un cuerpo entre a esa habitación. Cuando estás atrapada en la apariencia, las emociones se convierten en trabajo: tienes que administrar tu cuerpo para no cumplir con una expectativa. Permítanme compartir dos citas de las entrevistas con dos hombres negros, capacitadores en diversidad:

> El otro asunto también sobre ser un capacitador negro es que tengo que construir *rapport*. ¿Lo hago participando en la comedia musical entre negros y blancos[24] o lo hago tratando de ganarme el respeto mediante mis

[24] El entrevistado parece referirse a los llamados "minstrel shows", espectáculos de variedades, música, danza, y chistes en los que aparecían personajes blancos y negros. Por lo

> conocimientos? ¿Lo hago siendo amigable o lo hago siendo frío, distante e indiferente? ¿Y qué significa todo esto para la gente ahora? Desde mi punto de vista, probablemente no tiene nada que ver con el grupo de personas que están en esa habitación, porque de hecho el estreotipo que tienen en su cabeza está bien y ciertamente implantado (Ahmed 2012: 160).

Establecer el *rapport* se convierte en un requisito debido a un estereotipo, algo que está implantado sin importar con quién tienes un encuentro. La exigencia de establecer un *rapport* toma la forma de un autocuestionamiento perpetuo; el trabajo emocional de preguntarte qué hacer cuando hay una idea de ti que persiste, hagas lo que hagas. De hecho, las consecuencias del racismo se administran en parte como una cuestión de autopresentación, de tratar de no coincidir con un estereotipo:

> No mires feo a las personas blancas directamente a los ojos; no les muestres posiciones corporales agresivas. Quiero decir, por ejemplo, voy a ir a comprar unos lentes porque sé que los lentes suavizan mi rostro y voy a llevar mi cabello corto porque me estoy quedando calvo, así que necesito algo que suavice mi rostro. Pero de hecho lo que estoy haciendo, estoy contrarrestando un estereotipo, estoy contrarrestando el estreotipo sexual del hombre negro y sí, invierto todo mi tiempo, contrarresto ese estereotipo, modulo mi comportamiento y tono verbal en el tono más inglés que puedo. Soy muy cuidadoso, muy, muy cuidadoso (Ahmed 2012: 160).

Tener cuidado consiste en suavizar la forma misma de tu apariencia para que no parezcas "agresivo", porque antes de que aparezcas ya eres concebido como agresivo. La exigencia de no ser agresivo puede vivirse como una forma de política del cuerpo, o una política del discurso; debes tener cuidado con lo que dices, cómo luces, para maximizar la distancia entre ti y su idea de ti, lo que es al mismo tiempo cómo tú eres la causa del miedo ("el estereotipo sexual del hombre negro"). El *encuentro* con el racismo se experimenta como el trabajo íntimo de *contrarrestar* su idea de ti. La

general los personajes negros eran interpretados por blancos con la cara oscurecida con betún u otra sustancia. También se puede referir a *The Black and White Minstrel* Show, un programa de televisión con estas características transmitido por la cadena británica BBC entre 1958 y 1978. (N. del T.)

experiencia de ser un extraño en las instituciones de la blancura es la experiencia de estar en guardia perpetua: de tener que defenderte de aquellos que te perciben como alguien de quien hay que defenderse. Una vez que se carga una figura, aparece no solo afuera, sino *antes* del cuerpo al que está asignada. Así es como, para algunas personas, llegar es recibir una carga.

También las instituciones pueden crear extraños; cuerpos fuera de lugar, o que no están en el lugar apropiado, aquellos que llegan a encarnar la diversidad. El trabajo con la diversidad no es solo el que hacemos cuando buscamos transformar las normas de la institución, sino también el trabajo que hacemos cuando no habitamos del todo esas normas. Esta labor puede requerir trabajar en el propio cuerpo de una en un esfuerzo por amoldarse. El esfuerzo por reordenar tu cuerpo se convierte en un esfuerzo por reordenar el pasado. No solo es difícil desplazar este pasado sino que con frecuencia es, para aquellos ante quienes apareces, lo que no reconocen como presente.

Objetos felices

En este libro, mi enfoque en la socialidad de las emociones describió objetos, más que los sentimientos mismos, como aquello que circula por un número de razones relacionadas. Uno de los primeros modelos de la socialidad del afecto es el contagio (véase Izard 1977; Sedgwick 2003),[25] que puede relacionarse con lo que Teresa Brennan (2004) describiría como "transmisión" en un libro publicado el mismo año que *La política cultural de las emociones*. Si bien no dudo de que los afectos pueden pasar y de hecho pasan entre cuerpos, me preocupaba que estos modelos tendían a suponer que lo hacen de manera más bien suave. Así, el sentimiento social se entiende implícitamente como sentimiento compartido, de tal manera que si la vergüenza es contagiosa ambas nos vemos atrapadas por ella. Para mí, la socialidad de la emoción también se puede

[25] Para un enfoque genealógico muy útil sobre el surgimiento del afecto así como el concepto de contagio afectivo véase Blackman (2012).

referir a las situaciones en las que nos sentimos de manera bastante diferente; cuando ni siquiera compartimos un sentimiento a pesar de que se comparte algo (incluso puede ser un desacuerdo). Como señalé en mi introducción original, ni siquiera sentimos lo mismo respecto a una atmósfera, no sentimos una atmósfera de la misma manera, aun cuando —o si— la atmósfera puede ser algo en cuyo "interior" estamos, como estar en aire enrarecido por el smog.[26] Quizás fue el hecho de que escribía el libro al tiempo que encabezaba el programa de Estudios sobre las Mujeres (que luchaba para seguir existiendo), y el hecho de ser "la feminista del cuento", lo que me puso en sintonía con la manera en la que la experiencia social involucra tensión, desacuerdo y perversión.

Así, más que centrarme en el sentimiento como algo que circula entre los cuerpos, puse atención a los objetos: los objetos que circulan acumulan valor afectivo. Un objeto de miedo (el cuerpo del extraño como un objeto fóbico de instancia) se vuelve compartido a través del tiempo, de tal manera que el objeto, al circular, puede generar temor en los cuerpos de aquellos que lo aprehenden. El miedo, entonces, "en efecto" circula al ser dirigido hacia objetos. Sigue siendo posible que los cuerpos no se vean afectados de esta manera; por ejemplo, alguien puede no desconfiar de un cuerpo sobre el que se ha acordado, con el tiempo, que es sospechoso (no hay nada más afectivo, como ya he implicado, que un acuerdo, precisamente porque lo que está acordado no tiende a ser registrado por la conciencia).[27]

Por supuesto que hay mucho que queda fuera de este análisis, incluyendo una descripción más precisa de los mecanismos por los que algunos sentimientos pasan a través de los objetos, mientras que otros no. En esta sección quiero explorar cómo pensar a través de afectos y emociones positivos, tales como la felicidad, puede permitirnos pensar de manera más explícita sobre dichos

[26] Véase también Ahmed (2010: 38-45) para un desarrollo de mi argumento sobre tensión y atmósfera que apareció originalmente en *La política cultural de las emociones.*

[27] En mi libro más reciente, *Willful Subjects* (Sujetos voluntariosos, 2014), y abrevando en el trabajo de Arthur Schopenhauer, trabajo con esta idea de que el acuerdo es lo que tiende a no ser reconocido por la conciencia.

mecanismos. *La política cultural de las emociones* ofreció un modelo de "economías afectivas" que actúan principalmente a través de emociones que son consideradas negativas, tales como el odio y el miedo (v. caps. 2 y 3).[28] Podría ser útil explorar el papel del sentimiento cuando se hace que las cosas sean buenas o malas, en otras palabras, explorar la relación entre economías afectivas y economías morales.

Ahora estamos listas para volver a la cuestión de la felicidad, que solo de manera reciente (a partir del siglo xviii) ha sido pensada en términos afectivos como una emoción o un sentimiento bueno. Trabajar sobre la idea de felicidad en *The Promise of Happiness* (2010) me ayudó a desarrollar un argumento que estaba implícito en *La política cultural de las emociones*: los sentimientos, al ser dirigidos hacia objetos, *se tornan directivos*. Podemos señalar, por ejemplo, cómo algunos modelos de afecto discutidos en la sección anterior se enmarcan en términos de si los objetos amenazan o apoyan la supervivencia humana y/o el bienestar o la felicidad. He sugerido que el hecho de verse afectada establece relaciones de proximidad y distancia entre los cuerpos. Podemos buscar estar próximas a lo que se juzga que trae felicidad; buscar estar a distancia de lo que se juzga que compromete la felicidad. Después de todo, la felicidad con frecuencia ha sido pensada como un fin último, como el objetivo de la vida o lo que hace que una vida sea buena.

Esta idea de felicidad como el fin último de la vida es central en varias tradiciones intelectuales bastante diferentes entre sí, desde el pensamiento clásico (la felicidad como *eudemonia*) hasta el utilitarismo, si bien cada una de estas tradiciones piensa la felicidad de maneras muy diferentes. Un objeto de emoción puede ser al mismo tiempo un fin. Se ha reflexionado mucho sobre el significado de la felicidad como un fin último o *telos*. Pero podemos

[28] Si bien en *La política cultural de las emociones* no exploré a profundidad la felicidad, sí la describo como una promesa y muestro cómo posponer esta prolonga o extiende el investimiento (p. 296, de esta edición). Esta idea de la felicidad como promisoria es la que desarrollé en mi trabajo posterior. Véase también *Cruel Optimism* (Optimismo cruel, 2011), de Lauren Berlant, que ofrece un análisis muy convincente de cómo los objetos de deseo pueden ser repensados como "conjuntos de promesas entrelazadas".

explorar la importancia de esta idea de la felicidad para otras cosas: algunas cosas se tornan buenas como medios de felicidad, como lo que podríamos hacer, o lo que podríamos tener, para alcanzar la felicidad. Algunas cosas se tornan buenas *porque apuntan hacia la felicidad*.

Esta observación tan simple acarrea todo tipo de consecuencias. La primera es que algunas cosas pueden asociarse con la felicidad aun antes de habernos encontrado con ellas (como cosas necesarias para una buena vida). Piensen tan solo en el día de la boda que, con frecuencia, se describe como "el día más feliz de tu vida", antes de que ocurra, que podría ser *cómo* ocurre. Así, podemos anticipar un afecto sin ser retrospectivos: los objetos adquieren el valor de proximidades que no se derivan de nuestra propia experiencia. El ejemplo del extraño peligroso también nos enseñó esto. Algunas cosas las encontramos como "para-ser-temidas" antes de que lleguen.[29] También podemos anticipar que un objeto provocará felicidad antes de su llegada; el objeto se hace disponible en un horizonte de posibilidad porque ya se le ha dado un afecto positivo. El juicio de que algunas cosas son buenas no solo precede nuestro encuentro con estas, sino que también nos dirige hacia ellas. Así, aun si la felicidad parece apuntar hacia adelante, puede depender de historias de asociaciones que se han tornado "pegajosas", para volver al término que utilicé en *La política cultural de las emociones*. Se atribuye a ciertos objetos la causa de la felicidad, lo que significa que ya circulan como bienes sociales antes de que

[29] Más aún, puede que no ocurra un encuentro con algunos objetos porque ya están asociados con la negatividad (la evitación de lo que socialmente es negado). Es por ello que, para mí, un encuentro (afectar y ser afectada) no es el punto de partida, como lo es por ejemplo en el ensayo de Deleuze sobre Spinoza. Ahí, al describir la manera en la que Pierre encuentra a Paul, se pregunta si es un encuentro bueno o malo, si son afectados de buena manera o no el uno por el otro (1978: 6). Yo discuto el ejemplo de Deleuze en la conclusión de *The Promise of Happiness* (2010: 211-14). Las historias afectivas incluyen las historias de a qué o a quién se permite acercarse lo suficiente a este o a aquel cuerpo para que este o aquel cuerpo se vea afectado en primer lugar (esto no quiere decir que las técnicas para determinar proximidad y distancia siempre o solo sean exitosas). La gentrificación puede ser descrita en estos términos: la remoción gradual de adefesios con el propósito de que quienes residen en esos espacios no se vean afectados de manera negativa por ellos; de tal manera que no tengan que encontrar lo que, de otra manera, se interpondría con la felicidad de su ocupación de ese espacio.

"nos topemos" con ellos lo cual, para empezar, que desde el principio es la razón por la que podemos toparnos con ellos.

Podemos llamar a estos objetos "objetos felices". Cuando los objetos felices circulan, lo que pasa no es necesariamente el sentimiento. Arlie Hochschild explora en su clásico libro *The Managed Heart* (El corazón administrado) la labor emocional, el trabajo que se hace para disminuir la brecha entre cómo se siente una y cómo debería sentirse. Uno de sus ejemplos es la novia que no se siente feliz el día de la boda, es decir, no se ve afectada de manera feliz el día que debería ser el más feliz. Si la novia no es feliz el día de la boda e incluso se siente "deprimida y contrariada", entonces está experimentando un "afecto inapropiado" (2003: 59), o está siendo afectada de manera inapropiada. Tiene que salvar el día sintiéndose bien: "Al percibir una brecha entre el sentimiento ideal y el sentimiento real que toleró, la novia se motiva a sentirse feliz" (61). La capacidad para "salvar el día" depende de que la novia pueda persuadirse a verse afectada de la manera correcta o al menos pueda persuadir a los demás de que está siendo afectada de la manera correcta. Corregir sentimientos es desafectarse de un afectación previa: la novia se torna feliz al dejar de sentirse miserable. Este ejemplo también nos puede enseñar que una puede no habitar plenamente la propia felicidad, o incluso estar alienada de la felicidad propia si el afecto previo permanece activo, o si a una la intranquiliza el trabajo de hacerse sentir de una cierta manera. La intranquilidad puede persistir en el mismo sentimiento de ser feliz, como un sentimiento de intranquilidad *con* la felicidad que se está experimentando.

Una vez que has cerrado la brecha entre cómo te sientes y cómo te deberías sentir, se preservaría la felicidad de una situación. La experiencia de esta brecha, sin embargo, no siempre lleva a correcciones que permitan cerrarla. Podríamos decepcionarnos si no alcanzamos la felicidad esperada. La decepción también puede implicar una ansiosa narrativa de duda (¿por qué esto no me hace feliz, en qué estoy mal?), o una narrativa de ira, en la que el objeto que se supone que nos debe hacer felices se considera la causa de la decepción. Tu ira puede dirigirse contra el objeto que incumple su promesa o desbordarse hacia quienes te prometieron felicidad al

proclamar algunas cosas como buenas. En momentos como esos nos tornamos extraños, o lo que llamo "alienados de los afectos".[30]

Pensar sobre la felicidad me permite reflexionar de otra manera sobre la naturaleza cargada de la figura del extraño. Conviene señalar que en el campo específico de los "estudios de la felicidad" se ha puesto un gran énfasis en el contagio como explicación de la manera en la que funciona la felicidad. Por ejemplo, el estudio de James H. Fowler y Nicholas A. Christakis, publicado en 2008 en el *British Medical Journal* (que en diciembre de ese año recibió una extensa cobertura en los medios con el encabezado "la felicidad es contagiosa"), examina cómo la felicidad se puede propagar de persona a persona en las redes sociales, lo que crea "grupos de personas felices e infelices" (2008: 1). En su análisis de las distribuciones de la felicidad sugieren que "las personas que están en el centro de sus redes locales parecen más propensas a ser felices, mientras que las que están en la periferia parecen más propensas a ser infelices" (6). Se presume que la felicidad del centro es una señal de que las personas felices se atraen entre sí. Los autores del estudio admiten que la información no les permite llegar a conclusiones sobre los mecanismos causales que subyacen a los grupos de felicidad. Especulan que las personas felices podrían "compartir su buena fortuna", "cambiar su comportamiento hacia otros" o "meramente exudar una emoción que es genuinamente contagiosa". En una entrevista sobre esta investigación Fowler y Christakis evocan para nosotros la imagen de una fiesta: "Imaginen una fiesta vista a vuelo de pájaro: 'Pueden ver a algunas personas sentadas en rincones tranquilos hablando una con otra'", dice Fowler. "Otras personas estarían en el centro de la habitación conversando con muchas personas. De acuerdo con los hallazgos del estudio, las personas del centro estarían entre las más felices".[31] Lo notable de este

[30] En su ensayo "Happy Objects" (Objetos felices), Ahmed explora "cómo la familia sustenta su lugar como un 'objeto feliz' al identificar a aquellos que no reproducen su línea como la causa de infelicidad" y añade que llama a esos "otros *'affect aliens'*: aguafiestas feministas, queers infelices y migrantes melancólicos". Publicado en Melissa Gregg y Gregory J. Seigworth (eds.), *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, 2010, p. 30. (N. del T.)

[31] Véase <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=97831171>.

ejemplo es cómo el mapa de la felicidad "mapea" otros tipos de mapas: se presume que los bordes, aquí narrados como "rincones tranquilos", son menos felices.

Una manera de pensar en forma detenida acerca de cómo las emociones están implicadas en la creación de bordes que sin embargo están poblados de cuerpos es retomar la cuestión de la "sintonización", que se ha convertido en otro término clave de los estudios de las emociones. Las sintonizaciones con frecuencia se relacionan con estados de ánimo, los que se han entendido como distintos de las emociones en tanto tienen menos objetos distintos.[32] Rene Rosfort y Giovanni Stanghellini, por ejemplo, sugieren que los estados de ánimo "responden al mundo como un todo, sin enfocarse en un objeto o situación particular" (2009: 208). La discusión de Martin Heidegger sobre estado de ánimo o temple de ánimo (*Stimmung*)[33] nos podría ayudar a entender el temple de ánimo[34] como una forma de sociabilidad. Para Heidegger un temple de ánimo no es algo específico que me pertenezca a mí desde antes; *no* es posible *no* estar en un temple de ánimo. El temple de ánimo o la sintonía "pone de manifiesto 'cómo está y cómo le está yendo a uno'" (1995: 127). Heidegger especifica además:

> Un [ser humano] —como decimos— de buen humor aporta ambiente en una sociedad. ¿Engendra allí en sí una vivencia anímica para transferirla luego a los demás, así como los gérmenes infecciosos pasan de un lado a otro de un organismo a otros? En efecto, decimos: el ambiente contagia. U otro [ser humano] está en sociedad y con su modo de ser lo enturbia y lo deprime todo: ninguno se extrovierte. ¿Qué se desprende de aquí? Los temples de ánimo *no son fenómenos concomitantes*, sino algo

[32] Una vez más, yo tendría cuidado en hacer una distinción demasiado clara entre emociones y estados de ánimo, ya que esto nos podría llevar a no registrar cómo las emociones también pueden involucrar objetos menos claros o precisos.

[33] Alberto Ciria, traductor del alemán al español del texto de Heidegger citado por Ahmed, se inclina por utilizar la expresión "temple de ánimo" en lugar de "estado de ánimo", y señala que "*Stimmung* significa tanto 'temple de ánimo' como 'ambiente'. *Stimmen* significa, en este contexto, 'templar', 'afinar'". *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, traducción de Alberto Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 97. (N. del T.)

[34] *Attunement*, que traducimos en otras partes como "sintonía o sintonización ", y Alberto Ciria traduce como "temple de ánimo". (N. del T.)

> que determina de entrada justamente el "ser uno con otro". Parece como que en cada caso hay allá en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados (1995: 66–7).[35]

Así, un temple de ánimo es más bien como una atmósfera: no es que una persona nos contagie un sentimiento sino que estamos inmersos en sentimientos que no son nuestros. Noten la implicación de que una atmósfera es lo que es con alguien, o alrededor de alguien; si un cuerpo trae *consigo* una atmósfera animada, esa situación se torna animada. Si hay una atmósfera en el entorno, sigue siendo generada por aquellas personas en el entorno y se convierte en algo que puede "soltarse" o que pueden "recoger" otras personas. Heidegger sí considera lo que llama "temple de ánimo indeterminado", en el que "no estamos ni mal templados ni 'bien' templados"(1995: 68).[36] Por implicación, un temple de ánimo indeterminado es un estado de ánimo que no es bueno ni malo. ¿Qué es esta indeterminación? Es aquí donde Heidegger parece casi tropezar o caer: un ambiente indeterminado "aparentemente es difícil de captar", de tal manera que "parece ser algo apático o indiferente" y, sin embargo, "en modo alguno lo es". Y agrega: "Lo que siempre sucede es solo un cambio de los temples de ánimo" (1995: 68). Heidegger no puede decir qué es un temple de ánimo indeterminado, más allá de lo que no es. Quizás una consecuencia del argumento de que el temple de ánimo es fundamental es que es difícil registrar un temple de ánimo indeterminado.[37]

La sintonía[38] puede llegar a registrar *que* estamos siendo afectados por lo que nos rodea, pero necesariamente decide *cómo*

[35] Uno de los textos que se citan con frecuencia en los estudios sobre afecto y sintonía es *The Interpersonal World of the Infant (El mundo interpersonal del infante)*, de Daniel Stern, que se centra en la "sintonía afectiva" entre madre e hijo (2000: 138-69). Me parece importante señalar que Stern se refiere a sintonías afectivas fallidas, a las que describe como "problemáticas" (211). En un trabajo posterior desarrollaré estos argumentos sobre sintonías afectivas fallidas y sus implicaciones para la socialidad del afecto y la emoción.

[36] P. 99 en la traducción de Alianza Editorial.

[37] P. 99 en la traducción de Alianza Editorial.

[38] A partir de este punto retomamos la traducción de *attunement* como "sintonía o sintonización". (N. del T.)

somos afectados. Max Scheler, en *The Nature of Sympathy* (La naturaleza de la empatía), sugiere que se ha asumido con demasiada prontitud que la "infección" es el mecanismo por el que los sentimientos se tornan sociables (2008: 15-17). Max Scheler no argumenta que la infección no ocurra: señala cómo podemos entrar a una situación con la esperanza de que nos infecten de buen humor, o cómo podemos evitar una situación por temor a que nos infecten de mal humor. Es dada esta posibilidad de infección que los sentimientos se regulan de manera consciente. Scheler establece la diferencia entre infección y "comunidades de sentimiento", en las que ambas personas experimentamos un sentimiento con respecto a un objeto que es compartido: puede ser que ambas estemos tristes porque perdimos a alguien a quien amábamos (2008: 12). También introduce una clase de emociones sociales llamadas "sentimientos solidarios" en los que una persona comparte el sentimiento de otra, pero no el objeto de su sentimiento (2008: 13): en el caso en el que ambas estemos tristes porque tú perdiste a alguien que yo no conocía, mi tristeza se refiere a tu tristeza; yo estoy triste porque tú estás triste.

Los sentimientos solidarios pueden experimentarse como una crisis: es posible que la felicidad de otra persona te haga feliz, pero también que no te haga feliz lo que hace feliz a esa persona. Una crisis puede ser *cómo importan los objetos*. Es a través de una crisis que un objeto de sentimiento se hace más claro o definido. Las sintonías no siempre son felices o únicamente felices: podemos estar sintonizadas en momentos de tristeza. Estar sintonizadas en tristeza también puede ser una experiencia feliz; se puede experimentar un sentimiento de armonía que una desea que perdure frente a lo que no persiste. En momentos tristes, cuando la tristeza se comparte, podemos temer que pudiéramos reír, o hablar o actuar de manera que rompa la precaria solemnidad de la sintonía. ¿Qué sucede cuando una está sintonizada con la felicidad y pierde esa sintonía? Yo podría entrar en una situación que sea alegre, y "recoger" esa buena alegría al ponerme alegre; sin referencia a nada, solo para darme cuenta de que esta no es una situación que sería alegre para mí. Digamos que las personas se ríen de un chiste. Yo puedo empezar a reírme también; quizás empiezo a reír antes

de escuchar el chiste. Cuando reímos, nos miramos unas a otras; nuestros cuerpos son espejos uno del otro. Quizás yo escuche el chiste, y cuando registre lo que se ha dicho quizás encuentre que no me parece gracioso, o incluso que lo encuentre ofensivo. Cuando escucho el chiste, se convierte en una crisis; puedo escucharlo de manera aún más clara y definida. Encontrar este chiste ofensivo no solo sería perder mi alegría, sino también quedar "fuera de sintonía" con las otras personas. Si dejo de reír, me alejo de una intimidad corporal. Yo podría romper esa intimidad; se haría pedazos como una jarra. Podría resultar que yo tuviera que recoger los pedazos. A veces seguimos riendo porque tememos causar una ruptura. O, si dejamos de reír, podríamos experimentar la pérdida de sintonía como ira o vergüenza, un sentimiento que puedo dirigir contra mí misma (¿cómo me dejé atrapar por esto?).

A partir de esta pérdida de sintonía aprendemos mucho sobre la naturaleza de la misma. Estar sintonizada con otra persona no solo es compartir emociones (buenas o malas, animadas o desanimadas) o compartir una orientación hacia objetos (como buenos o malos), sino también compartir inclinaciones. La sintonía no es exhaustiva: estar sintonizada con ciertos cuerpos puede significar de manera simultánea no estar sintonizada con otros, aquellos que no comparten nuestras inclinaciones. Podemos cerrar nuestros cuerpos al igual que nuestros oídos a lo que no está en sintonía. Una experiencia de *no sintonía* se refiere entonces a cómo podemos estar en un mundo con otras personas cuando no estamos en una relación receptiva: no tendemos a "captar" cómo se sienten esas personas. Es posible que esta sensación de no estar en armonía ni siquiera se registre en la conciencia. Un estado de ánimo feliz o alegre podría compartirse al alejarse, o bloquear, a quien o a lo que pudiera comprometer ese estado de ánimo. Cuando este bloqueo *no* tiene éxito, esos cuerpos (y los estados de ánimo que pudieran traer consigo) se registran como lo que o quien causa la pérdida de sintonía. La sintonía puede crear extraños, no necesariamente —o no tan solo— al convertir al extraño en un objeto de sentimiento, sino como el efecto que resulta de no inclinarse en esa dirección. No es de extrañar que los extraños aparezcan en los extremos de una habitación, apenas percibidos, o no del todo percibidos,

acechando entre las sombras, en esos rincones tranquilos donde se supone que residen las personas infelices. No es de extrañar que un extraño sea una impresión más bien vaga. Si en *La política cultural de las emociones* me concentré en cómo sentir *con* es sentir *acerca de* (p. 63, n. 10), ahora sugiero que el sentimiento puede ser *acerca de con* [*about with*], y por lo tanto también sobre *no con* [*not with*].

Para aquellos considerados extraños, para aquellos cuya llegada se nota, a los que registramos vagamente como aquellos con los que no estamos, la sintonía requiere trabajo emocional: tienes que trabajar para estar sintonizada con aquellas personas que ya están "en la habitación", tal vez cerrando una brecha (percibida) entre cómo se sienten ellos y cómo te sientes tú. La academia y las feministas de color han dedicado una atención considerable a las habitaciones como *contenedores afectivos* (aun si esta atención no se ha expresado en estos mismos términos). Escuchen esta descripción de bell hooks sobre lo que sucede cuando una mujer de color entra a una habitación feminista:

> Un grupo de activistas feministas blancas, que no se conocen entre sí, pueden estar en una reunión para discutir teoría feminista. Pueden sentirse unidas sobre la base de su ser mujeres, pero la atmósfera cambia cuando una mujer de color entra a la habitación. Las mujeres blancas se tensan, ya no están relajadas, ya no están alegres (2000: 56).

En este ejemplo, bell hooks muestra cómo las reuniones pueden estar llenas de luz y un estado de ánimo alegre debido a quien esta ahí, y a quien no está ahí, lo que aporta contenido a la discusión (la vinculación a través del ser mujer, que se comparte). Basta con que una mujer de color entre a la habitación para que la atmósfera se torne tensa. No causar tensión requeriría trabajar para lograr que otras se sientan cómodas con el mismo hecho de tu llegada. En mi capítulo "Sentimientos queer" exploré cómo la comodidad es un sentimiento que tiende a no experimentarse de manera consciente. Aquellas que no se hunden en los espacios, cuyos cuerpos se registran como cuerpos que no encajan, con frecuencia tienen que trabajar para que otros se sientan cómodos. Así, gran parte de lo que antes he llamado "trabajo sobre la diversidad" es trabajo emocional.

De ahí se desprende que si la felicidad se asume como una cosa buena, y algunas cosas se convierten en bienes al asociarlas con la felicidad, entonces aquellas a quienes estas cosas no las hacen felices no solo están alienadas por virtud de sus afectos, sino que también se convierten en aquellas que alienan a otros. La alienada de los afectos es entonces, con frecuencia, un aguafiestas: aquella que se interpone en la felicidad de otras o, más sencillamente, la que se interpone. Yo he encontrado en la estimulante figura de la aguafiestas o, para ser más específica, la aguafiestas feminista (y también la mujer de color airada como quien acaba con la alegría feminista) un cierto tipo de potencial y energía políticos. Estar dispuesta a convertirse en aguafiestas, estar dispuesta a aceptar esta encomienda, es estar dispuesta a interponerse con toda felicidad que no cuente con tu acuerdo.

A través de la figura del aguafiestas aprendemos más sobre la socialidad de la emoción. No es tan solo que los sentimientos pasen de un cuerpo a otro. Algunos sentimientos son bloqueados (o hay un intento por bloquear su transmisión) si la expresión de esos sentimientos disputa los derechos de otras a ocupar espacios. Después de todo, como lo exploré en mi capítulo sobre vínculos feministas, cierta ira no es bien recibida. De hecho, algunos cuerpos son tratados como puntos de bloqueo: aquellos en los que se detiene la transmisión fluida de la comunicación. Más que suponer que los sentimientos pasan de manera fluida de una persona a otra, debemos describir los mecanismos que explican *cómo algunos sentimientos no pasan*. Algunos pueden no pasar si no estamos de acuerdo con ellos (lo que no quiere decir que ciertos sentimientos que no tienen nuestro acuerdo no pasen). Yo puedo estar airada por tu felicidad, si siento que es inapropiada; o podría, al sentir felicidad, evitarte por temor a que tu tristeza se interponga en mi felicidad.

Los medios por los que las emociones fluyen o son bloqueadas nos remontan a preguntas sociales y políticas fundamentales sobre la manera en la que los espacios se organizan alrededor de ciertos cuerpos. Si ciertos cuerpos están en primer lugar, entonces su felicidad está en primer lugar. Así, podemos redescribir la ciudadanía como una tecnología para decidir sobre qué felicidad, la de quién, está en primer lugar.

Conclusión: emoción y retórica

En *La política cultural de las emociones* desarrollé mis argumentos principalmente a través de una lectura de textos, incluyendo lo que de manera convencional llamaríamos "retórica". Deseo, para concluir este epílogo, mostrar cómo mis ejemplos sobre el extraño peligroso y la felicidad también pueden ser útiles para un análisis de la retórica política. ¿Qué sucede cuando se declara peligro nacional o felicidad nacional? *La política cultural de las emociones* exploró cómo el multiculturalismo se convierte en la obligación, para quienes quieran ser ciudadanos o pudieran serlo, de amar a la nación y sus valores (legalidad, libertad, tolerancia, democracia, modernidad, diversidad e igualdad; todos estos términos se presentan como si fueran atributos de un cuerpo nacional). Así, el cuerpo nacional puede aparecer como amante de la diversidad *al mismo tiempo* que requiere a aquellos que encarnan la diversidad que ofrezcan lealtad a su cuerpo. Noten cómo el multiculturalismo aparenta que la creencia es el vínculo primario, y así aparenta separar nación de raza: puedes convertirte en parte de la nación si compartes estas creencias.

Hoy en día esta idea de un multiculturalismo amoroso parece muy lejana de los vocabularios políticos utilizados de manera habitual en Europa. El mismo multiculturalismo ha sido sentenciado a muerte: como si el acto de dar la bienvenida a otros diversos pusiera en peligro la seguridad y el bienestar de la nación. En 2011, cuando el primer ministro británico David Cameron apeló a un "liberalismo con músculos"; haciendo eco de y encontrando eco en otros dirigentes políticos, fuimos testigos de cómo se redujo la brecha entre los usos generalizados y los usos fascistas del amor político. Es *por amor*, de acuerdo con Cameron, que debemos hacer uso de nuestros músculos; que debemos hacerle frente a quienes han impedido que nos levantemos, a esas formas de corrección política que nos han impedido defender nuestros valores y creencias.[39] Y aquí, Cameron vuelve a vincular de manera

[39] Para una copia escrita del discurso de Cameron de 2011 ver <https://www.gov.uk/government/organisations/prime-ministers-office-10-downing-street>, última consulta el 4 de marzo de 2014.

bastante explícita creencias y raza: "Cuando una persona de raza blanca sostiene opiniones objetables, por ejemplo, opiniones racistas, la condenamos con razón. Pero cuando las opiniones o prácticas igualmente inaceptables provienen de alguien que no es blanco, francamente hemos sido demasiado cautelosos —francamente, hasta temerosos— para hacerles frente". El racismo se entiende como algo que se condena "con razón". Pero la implicación inmediata es que la tendencia a condenar el racismo de las personas blancas es la misma tendencia que no pone objeciones a lo que es inaceptable en "alguien que no es blanco".

El discurso crea, cuidadosamente, la impresión de que el racismo en la cultura blanca no es aceptable (esta es justamente la idea que participa en el *oscurecimiento de la naturaleza ordinaria del racismo aceptable*) al tiempo que implica, una vez más, que "nuestra tolerancia" hacia otros ha impedido que esos otros sean más tolerantes, más aceptables en términos de sus creencias. Este nervioso sujeto blanco que es incapaz de hacerle frente a los otros no blancos se convierte entonces en un sujeto nacional:

> Una sociedad pasivamente tolerante le dice a sus ciudadanos: mientras obedezcas la ley te dejaremos en paz. Es neutral con respecto a valores diferentes. Pero pienso que un país genuinamente liberal hace mucho más; cree en ciertos valores y los promueve de manera activa. Libertad de expresión, libertad de credo, democracia, imperio de la ley, igualdad de derechos sin importar raza, sexo o sexualidad. Le dice a sus ciudadanos, esto es lo que nos define como sociedad: pertenecer a ella es creer en estas cosas. Ahora bien, cada uno de nosotros en nuestros propios países, me parece, debemos ser francos y firmes en cuanto a esta defensa de nuestra libertad.

Un "liberal con músculos" es aquel que es duro con respecto a las creencias: quien exige que otros crean como nosotros. Y notamos la pendiente nerviosa entre el sujeto individual y el colectivo: es el nerviosismo lo que crea un vínculo, implicando que el sujeto nacional es el sujeto blanco, el que debe recuperar su valor y tornarse más firme con los otros. (*La política cultural de las emociones* empezaba con la imagen de la nación "mano blanda", como la nación a la que magullan fácilmente los otros que llegan a ella.)

En los días del discurso, la ministra de Seguridad la baronesa Neville-Jones dijo al programa de radio *Today*, de la BBC 1: "Hay un sentimiento muy extendido en el país de que estamos menos unidos en torno a los valores de lo que deberíamos". Los discursos como el de Cameron son afectivos porque recogen sentimientos y les dan forma. Al darles forma, los dirigen de maneras específicas. Pueden prevalecer los sentimientos de nerviosismo o ansiedad, que incluso pueden haberse generalizado (vivimos en tiempos que hacen que esos sentimientos *tengan sentido*). El discurso político transforma el sentimiento al darle un objetivo o blanco. Podemos llamar a esto proyección: los sentimientos negativos se proyectan en los forasteros, quienes parecen amenazar desde afuera lo que se vive como precario al interior. Pero proyección no es la palabra correcta, ya que implica un adentro que va hacia afuera. Pienso que estos sentimientos están de alguna manera a*fuera y por todos lados*. Circulan, al menos en parte, en tanto se los entiende como circulantes (el acto de habla que dice que la nación se siente de una u otra manera hace algo, se convierte en una obligación de sentir de esa manera con tal de participar en una cosa que está siendo nombrada, de modo que participar en el sentimiento o con sentimiento se convierte en una confirmación del sentimiento).

Volvamos a la cuestión de la tensión como atmósfera. Al nombrar o describir una atmósfera, ya sea para nosotras o para otros, también le damos forma. Si hay tensión podemos buscar una explicación: algo o alguien se torna *la causa de tensión*. Algunas atribuciones "arraigan", se convierten en explicaciones compartidas de un evento o situación. Una vez que se acuerda que algo o alguien es la causa de tensión, entonces los sentimientos compartidos se dirigen hacia esa causa. Algo que está "allá afuera", que se percibe y es real pero también es intangible, se hace tangible. Al "encontrar" la causa, los sentimientos se pueden tornar aún más poderosos. El discurso político es poderoso ya que puede convertir sentimientos intangibles en cosas tangibles con las que puedes hacer cosas. Si nos sentimos nerviosas, podemos hacer algo al eliminar lo que se ha acordado que nos está poniendo nerviosas. Aún pienso que el modelo marxista de fetichismo de la mercancía ayuda a describir estos mecanismos: los sentimientos llegan a residir

en objetos, de manera mágica, como si fueran cualidades de o en las cosas, solo al cercenar a esos objetos de una economía más amplia de trabajo y producción. Es entonces como si el miedo se originara con la llegada de otros cuyos cuerpos se convierten en *contenedores* de nuestro temor. Dado que los contenedores se desbordan, el miedo se convierte en la administración de la crisis.

Cuando un sentimiento se convierte en instrumento o técnica, no es que algo se haya creado desde la nada. Pero algo está siendo creado a partir de algo: una sensación vacilante de nerviosismo puede fortalecer su arraigo cuando se nos da un rostro *sobre el cual estar nerviosas*. Para dar seguimiento a la manera en la que los sentimientos se integran, como cuerpos o en cuerpos, tenemos que poner atención a los puntos de conversión entre sentimientos buenos y malos. Como he sugerido, una política que dirige el odio hacia otros (que crea a otros como objetos que serán odiados así como temidos), con frecuencia se presenta como una política de amor. Pero hay muchos otros tipos de puntos de conversión. En el Reino Unido fue notable que cuando la ira por los recortes al gasto público (justificados con el lenguaje afectivo de la austeridad, de peligro compartido) llevó a las personas a manifestarse en las calles, el gobierno respondió pidiendo un índice de felicidad.[40] En este caso ¿la felicidad es una técnica de distracción, una manera de cubrir a la nación con el calor de una frazada? Después de todo, en el momento mismo en el que la ira pública se expresaba como manifestación pública se hizo el anuncio de una boda real. El primer ministro dijo de inmediato "todo el mundo debería querer guardar en la memoria la noticia feliz que se anunció ayer" y convocó a un debate público para decidir si debía hacerse una fiesta nacional.[41] La felicidad se convirtió en un regalo a la nación, uno que fue ofrecido como contra regalo, una manera de contrarrestar un sentimiento de agotamiento y miseria nacionales (y noten que incluso la idea de una nación cansada y miserable era una manera

[40] <http://www.bbc.com/news/uk-politics-11791929>, última consulta el 4 de marzo de 2014.

[41] <http://www.bbc.com/news/uk-politics-11791929>, última consulta el 4 de marzo de 2014.

de pacificar la potencia de las señales de ira).[42] A aquellos que no participaron en esta felicidad nacional se los identificó como alienados de los afectos o aguafiestas, distanciados de la nación porque no se vieron afectados de la manera correcta.[43]

Como todas las bodas, siempre se pensó que sería una ocasión feliz. Era una celebración del amor de una pareja heterosexual (este es un amor *en el que podemos creer*, un amor que somos felices de amar). Y no se trataba de cualquier pareja, por supuesto: se trata de una pareja blanca especialmente resplandeciente. En anticipación del evento, un comentarista señaló: "Ellos contribuirán a formar nuestra imaginación colectiva. Ahora forman parte de lo que somos como nación, cómo nos definimos como individuos, y cómo nos ven los extranjeros". El amor por esta pareja se convierte en una forma de membresía nacional que se apoya de manera bastante explícita en la duda sobre qué les parecemos a aquellos considerados "extranjeros". El mismo redactor termina su artículo con una floritura:

> Pero la monarquía también está relacionada con la magia. Pone a la Gran Bretaña en un lugar aparte. Nos recuerda que esta es una nación muy antigua, con una historia y una identidad que se remontan a miles de años. Así como un funeral real es un momento de tristeza y duelo colectivos nacionales, una boda real es un momento de alegría y renovación incontenibles. Todos lo compartimos. Cuando el matrimonio en sí se celebre el próximo año, en una fecha aun no especificada, la nación saldrá a las calles a celebrar.[44]

Una institución que se ha reproducido a través del tiempo se torna mágica: arrancada del trabajo de su propia reproducción. Y noten

[42] La pacificación de la potencia de la ira ha sido una parte importante de la respuesta de los medios y la respuesta política a las protestas. El enojo se proyectaba típicamente en contra de los forasteros militantes, aquellos determinados a destruir la marcha para otros, en lugar de entenderse como lo que impulsó a las personas a marchar en primer lugar. Es casi como si *por voluntad de los medios* las marchas fueron *de pies cansados más que de pies enojados*. Para una discusión más extensa véase el capítulo 4, *Willful Subjects* (2014).

[43] <http://swns.com/killjoy-post-office-bosses-ban-royal-wedding-flags-281501.html>, consultado por última vez el 4 de marzo de 2014.

[44] <http://blogs.telegraph.co.uk/news/peteroborne/100064013/prince-william-and-kate-middleton-to-marry-we-all-have-a-stake-in-this-couple%E2%80%99s-future>, consultado por última vez el 4 de julio de 2014.

también cómo la descripción (esta es una ocasión feliz) se convierte en evaluación (esto es bueno para la nación) y mandato (¡sean felices, regocíjense!). Compartir en el cuerpo de una nación requiere que deposites tu esperanza de felicidad en las cosas correctas.

A la boda de 2011 le siguió el Jubileo Real y las banderas volvieron a ondear. En ambos eventos nacionales la causa de celebración nos remontó a la historia, a la clase como herencia, la clase como continuidad, a la solidaridad de clase, no al antagonismo. Los comentaristas volvieron a afirmar anticipadamente que el evento sería un día de felicidad nacional: "Estará caracterizado por una gran alegría nacional; y esperemos que por el buen clima".[45] Si el buen clima solo puede ser una cuestión de esperanza (y en el Reino Unido se obtiene mucha felicidad de quejarse del clima), la gran felicidad nacional recibe la seguridad y la sabiduría de la predicción. Y esta felicidad está atada directamente a la singularidad de un cuerpo real, un cuerpo que ha sobrevivido a los ires y venires, las altas y bajas de la era democrática nacional.

> El Jubileo es una oportunidad de celebrar una fiesta en momentos difíciles, pero también debe ser una oportunidad para debatir la institución de manera más reflexiva, porque define a este país y tendrá que cambiar cuando el reinado de Isabel II haya terminado. Sin embargo, sería descortés no reconocer que este fin de semana el principal sentimiento público es de respeto a una mujer que ha desempeñado su extraño, anacrónico y poco democrático trabajo con tacto y buen juicio durante un periodo mucho más largo que el que podríamos imaginar nosotros para desempeñar el nuestro.[46]

El cuerpo singular se torna objeto de sentimiento compartido, una manera en la que el cuerpo nacional se puede integrar en reconocimiento de la longevidad de una historia que puede llamar propia. Un vínculo de creencia aún gira hacia un cuerpo, uno que puede concretar o "arraigar" esa creencia y convertirla en recuerdo.

[45] <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/jun/01/editorial-queen-jubilee-diamond>, consultado por última vez el 4 de marzo de 2014.
[46] <http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jun/01/editorial-queen-jubilee-diamond>, consultado por última vez el 4 de marzo de 2014.

El investimiento en la felicidad nacional tiene mucho que enseñarnos sobre la política emocional de la ciudadanía. La ciudadanía se convierte en un requisito para sentir empatía: como un acuerdo con el sentimiento. Ser una parte empática es estar de acuerdo con tu corazón. Después de todo, ¿quién podría no conmoverse ante la repetición incesante de imágenes de la joven reina que llega al trono después de la muerte de su padre? ¿Quién podría no conmoverse por el recuerdo del joven príncipe que sigue el ataúd de su madre muerta? Aquí, alcanzar la ciudadanía tras conmoverse es verse conmovida por el trauma de un pasado y la perspectiva de su conversión. No sentir felicidad cuando se alcanzan esos momentos es volverse no solo insensible, sino también hostil, como si esta carencia de sentimiento disfrazara una falta de creencia en el bien nacional, una voluntad de destruir la nación. Ser parte de una nación es recordar estas historias de trauma nacional: recordarlas camino al orgullo nacional. Ser parte de una nación, participar en el cuerpo nacional, era corregir un entuerto, sentirse bien habiéndose sentido agraviada. El sentimiento nacional se afirmó de manera bastante específica en *la felicidad de esta conversion*.

Uno de mis deseos al reeditar *La política cultural de las emociones* es que incrementemos nuestra sintonía con los requisitos para participar en la cultura nacional a través de sentimientos de bienestar. Hay agravios a este derecho. Este libro describe algunos de ellos.

Bibliografía

Ahmad, M. 2002. "Homeland Insecurities: Racial Violence the Day after September 11", *Social Text* 72, 20 (3): 101-15.

Ahmed, S. 1998. *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press.

———. 1999. "Passing Through Hybridity", *Theory, Culture and Society* 16 (2): 87-106.

———. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Londres, Routledge.

———. 2002. "This Other and Other Others", *Economy and Society* 31 (4): 558-72.

———. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, Duke University Press.

———. 2010. *The Promise of Happiness*, Durham: Duke University Press.

———. 2012. *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, Duke University Press.

———. 2014. *Willful Subjects*, Durham, Duke University Press.

——— y Stacey, J. 2001. "Testimonial Cultures: An Introduction", *Cultural Values* 5 (1): 1-6.

———, Castañeda, C., Fortier, A. M. y Sheller, M. (eds.). 2003. *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Oxford, Berg.

Allport, G. W. 1979. *The Nature of Prejudice*, Reading, MA, Addison/Wesley Publishing Company.

———. 1992. "The Nature of Hatred", en R. M. Baird y S. E. Rosenbaum (eds.), *Bigotry, Prejudice and Hatred: Definitions, Causes and Solutions*, Buffalo, Nueva York, Prometheus Books.

Althusser, L. 1971. *Lenin and Philosophy*, trad. B. Brewster, Nueva York, Monthly Review Press.

Angyal, A. 1941. "Disgust and Related Aversions", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 36: 393-412.

Aristotle. 2003. "From *Rhetoric*" en R. C. Solomon (ed.), *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings,* 2a ed., Oxford, Oxford University Press.

Austin, J. L. 1975. *How to Do Things with Words,* J. 0. Urmson y M. Sbisà (eds.), Oxford, Oxford University Press.

Averill, J. R., Catlin, G. y Chon, K. K. 1990. *Rules of Hope,* Nueva York, Springer-Verlag.

Bacchetta, P. y Power, M. (eds.). 2002. *Right Wing Women: From Conservatives and Extremists around the World,* Nueva York, Routledge.

Baird, R. M. y Rosenbaum, S. E. 1992. "Introduction" en R. M. Baird y S. E. Rosenbaum (eds.), *Bigotry, Prejudice and Hatred: Definitions, Causes and Solutions,* Buffalo, Nueva York, Prometheus Books.

Barber, S. M. y Clark, D. L. 2002. "Queer Moments: The Performative Temporalities of Eve Kosofsky Sedgwick", en S. M. Barber y D. L. Clark (eds.), *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory,* Nueva York, Routledge.

Barkan, E. 2000. *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Barthes, R. 1979. *A Lover's Discourse: Fragments,* trad. R. Howard, Londres, Jonathan Cape.

Beck, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity,* trad. M. Ritter, Londres, Sage.

Bell, D. y Binnie, J. 2000. *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond,* Cambridge, Polity.

Bending, L. 2000. *The Representation of Bodily Pain in Late Nineteenth-Century English Culture,* Oxford, Clarendon Press.

Benhabib, S. 1992. *Situating the Self Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics,* Cambridge, Polity Press.

Benjamin, A. 1997. *Present Hope: Philosophy, Architecture, Judaism,* Londres, Routledge.

Benjamin, J. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination,* Nueva York, Pantheon Books.

————. 1995. *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference,* New Haven, Yale University Press.

Ben-Ze'ev, A. 2000. *The Subtlety of Emotions,* Cambridge, MA, The MIT Press.

Berlant, L. 1997. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship,* Durham, NC, Duke University Press.

————. 2000. "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics", en S. Ahmed, J. Kilby, C. Lury, M. McNeil y B. Skeggs (eds.), *Transformations: Thinking Through Feminism,* Londres, Routledge.

————. 2002. "Two Girls, Fat and Thin", en S. M. Barber y D. L. Clark (eds.), *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory,* Nueva York, Routledge.

————. 2003. "Capitalism and Compassion", ponencia presentada en "Class Outings: Rethinking the Relation between Gender and Class", Institute for Women's Studies, Lancaster University, 6 de junio.

————. 2011. *Cruel Optimism*, Durham, Duke University Press.

———— y Freeman, E. 1997. "Queer Nationality", en L. Berlant, *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship,* Durham, NC, Duke University Press.

———— y Warner, M. 2000. "Sex in Public", en L. Berlant (ed.), *Intimacy,* Chicago, University of Chicago Press.

Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture,* Londres, Routledge.

Biddle, J. 1997. "Shame", *Australian Feminist Studies* 12 (26): 227-39.

Bird, J. y Clarke, S. 1999. "Racism, Hatred, and Discrimination Through the Lens of Projective Identification", *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 4 (2): 332-5.

Blackburn, L. y Walkerdine, V. 2001, *Mass Hysteria: Critical Psychology and Media Studies,* Palgrave, Macmillan.

Blanchard, T 2001. "Model of a Modern Briton", *The Observer,* 25 de noviembre: 10.

Bloch, E. 1986. *The Principle of Hope*, vol. 1, trad. N. Plaice, S. Plaice y P. Knight, Oxford, Basil Blackwell.

Bociurkiw, M. 2003. "Homeland (In)Security: Roots and Displacement, from New York, to Toronto, to Salt Lake City", *Reconstruction: An Interdisciplinary Culture Studies Community* 3 (3): <http://www.reconstruction.ws/ 033/bociurkiwhtm>

Boler, M. 1999. *Feeling Power: Emotions and Education,* Nueva York, Routledge.

Bollas, C. 1995. "Loving Hate", *Annual of Psychoanalysis,* vol. 12 (13): 221-37.

Borch-Jacobsen, M. 1988. *The Freudian Subject,* trad. C. Porter, Stanford, Stanford University Press.

————. 1993. *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect,* Stanford, Stanford University Press.

Braidotti, R. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming,* Cambridge, Polity Press.

Braithwaite, J. 1989. *Crime, Shame and Reintegration,* Cambridge, Cambridge University Press.

————. 2002. *Restorative Justice and Responsive Regulation,* Oxford, Oxford University Press.

Brennan, T. 2004. *The Transmission of Affect,* Ithaca, Cornell University Press.

Brentano, F. 2003. "From *On the Origin of Our Knowledge of Right and Wrong",* en R. C. Solomon (ed.), *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings,* 2a ed., Oxford, Oxford University Press.

Bringing Them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from their Families, 1996 <http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsllibrary/hreoc/stolen/website>

Bronski, M. 1998. *The Pleasure Principle: Sex, Backlash, and the Struggle for Gay Freedom,* Nueva York, St Martin's Press.
Broucek, F. J. 1991. *Shame and the Self,* Nueva York, Guilford Publications.
Brown, W. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity,* Princeton, Princeton University Press.
————. 2003. "Women's Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics", *Parallax* 9 (2): 3-16.
Burke, A. 2001. *In Fear of Security: Australia's Invasion Anxiety,* Annandale, NSW, Pluto Press.
Burns, B., Busby, C. y Sawchuk, K. 1999. "Introduction", en B. Burns, C. Busby y K. Sawchuk (eds.), *When Pain Strikes,* Minneapolis, University of Minnesota Press.
Burstow, B. 1992. *Radical Feminist Therapy: Working in the Context of Violence,* Newbury Park, Sage.
Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York, Routledge.
————. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex",* Nueva York, Routledge.
————. 1997a. *Excitable Speech: A Politics of the Performative,* Nueva York, Routledge.
————. 1997b. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection,* Stanford, Stanford University Press.
————. 1997c. "Critically Queer", en S. Phelan (ed.), *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories,* Londres, Routledge.
————. 2002a. "Is Kinship Always Already Heterosexual?", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13 (1): 14 11.
————. 2002b. "Violence, Mourning, Politics", *Feminist Theory Address,* University College London, 8 de marzo.
Campbell, D. 1998. *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity,* Minneapolis, University of Minnesota Press.
Campbell, S. 1994. "Being Dismissed: The Politics of Emotional Expression", *Hypatia* 9 (3): 46-65.
————.1997. *Interpreting the Personal: Expression and the Formation of Feeling,* Ithaca, Cornell University Press.
Capps, D. 1993. *The Depleted Self: Sin in a Narcissistic Age,* Minneapolis, Fortress Press.
Carrington, C. 1999. *No Place Like Home: Relationships and Family Life Among Lesbians and Gay Men,* Chicago, University of Chicago Press.
Chapman, C. R. 1986. "Pain, Perception, and Illusion", en R. A. Sternbach (ed.), *The Psychology of Pain,* Nueva York, Raven Press.
Collins, R. 1990. "Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions", en T. D. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions,* Albany, Nueva York, State University of New York Press.

Cowan, J. L. 1968. *Pleasure and Pain: A Study in Philosophical Psychology,* Londres, MacMillan.

Creed, B. 1993. *The Monstrous-Feminine: Film, Femininity, and Psychoanalysis,* Nueva York, Routledge.

Crimp, D. 2002. *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics,* Cambridge, MA, The MIT Press.

Cvetkovich, A. 1992. *Mixed Feelings: Feminism, Mass Culture and Victorian Sensationalism,* New Brunswick, Rutgers University Press.

———. 2003a. "Legacies of Trauma, Legacies of Activism: ACT UP's Lesbians", en D. L. Eng y D. Kazanjian (eds), *Loss: The Politics of Mourning,* Berkeley, University of California Press.

———. 2003b. *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures,* Durham, Duke University Press.

———. 2012. *Depression: A Public Feeling,* Durham, Duke University Press.

Daly, K. 2000. "Revisiting the Relationship between Retributive and Restorative Justice", en H. Strang y J. Braithwaite (eds.), *Restorative justice: Philosophy to Practice,* Aldershot, Ashgate.

Damasio, A. 2003. *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness,* Londres, Vintage.

———. 2004. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain,* Londres, Vintage.

Darwin, C. 1904. *The Expression of the Emotions in Man and Animals,* ed. F. Darwin, Londres, John Murray.

Dean, J. 1996. *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics,* Berkeley, University of California Press.

Dean, T. y Lane, C. 2001. "Homosexuality and Psychoanalysis: An Introduction", en T. Dean y C. Lane (eds.), *Homosexuality and Psychoanalysis,* Chicago, University of Chicago Press.

De Lauretis, T. 1994. *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire,* Bloomington, Indiana University Press.

Deleuze, G. 1992. "Ethology: Spinoza and Us", en J. Crary y S. Kwinter (eds.), *Incorporations,* Nueva York, Zone.

Denzin, N. K. 1984. *On Understanding Emotion,* San Francisco, Jossey-Bass Publishers.

Der Derian, J. 1995. 'The Value of Security: Hobbes, Marx, Nietzsche, and Baudrillard", en R. D. Lipschutz (ed.), *On Security,* Nueva York, Columbia University Press.

Derrida, J. 1987. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond,* trad. A. Bass, Chicago, University of Chicago Press.

———. 1988. "Signature Event Context", en *Limited Inc,* trad. S. Weber y J. Mehlman, Evanston, IL, Northwestern University Press.

———. 1992. "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", en D. Cornell, M. Rosenfeld y D. G. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice,* Nueva York, Routledge.

Descartes, R. 1985. "The Passions of the Soul", *The Philosophical Writings of Descartes, vol.* 1, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press.
Digeser, P. E. 2001. *Political Forgiveness,* Ithaca, Cornell University Press.
Dillon, M. 1996. *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought,* Londres, Routledge.
Diprose, R. 2002. *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas,* Nueva York, SUNY.
Ditton, J. y Farrall, S. 2000. *The Fear of Crime,* Aldershot, Ashgate.
Douglas, M. 1995. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo,* Londres, Routledge.
Dunant, S. and Porter, R. (eds.), 1996. *The Age of Anxiety,* Londres, Virago.
Durkheim, E. 1966. *The Rules of Sociological Method,* trad. S. A. Solovay y J. H. Mueller, Nueva York, The Free Press.
———. 1976. *The Elementary Forms of the Religious Lift,* trad. J. W. Swain, Londres, George Allen and Unwin.
East, S. 2013. "Tracing the Future: Child's Play and the Freefall of Imagination", en T. Winter (ed.), *Shanghai Expo: An International Forum on the Future of Cities,* Abingdon, Routledge.
Eisenstein, Z. 1994. "Writing Hatred on the Body", *New Political Scientist,* vol. 30/31: 5-22.
Elias, N. 1978. *The Civilizing Process: The History of Manners,* trad. E. Jephcott, Oxford, Blackwell.
Eng, D. L. 2002. "The Value of Silence", *Theatre journal* 54 (1): 85-94.
——— y Han, S. 2003. "A Dialogue on Racial Melancholia", en D. L. Eng and D. Kazanjian (eds.), *Loss: The Politics of Mourning,* Berkeley, University of California Press.
——— y Kazanjian, D. 2003. "Introduction: Mourning Remains", en D. L. Eng y D. Kazanjian (eds.), *Loss: The Politics of Mourning,* Berkeley, University of California Press.
Epps, B. 2001. "The Fetish of Fluidity", en T Dean y C. Lane (eds.), *Homosexuality and Psychoanalysis,* Chicago, University of Chicago Press.
Epstein, A. L. 1984. "The Experience of Shame in Melanesia: An Essay in the Anthropology of Affect", *Occasional Paper No. 40,* Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
Erikson, E. H. 1965. *Childhood and Society,* ed. rev., Harmondsworth, Penguin Books.
Erikson, K. 1995. "Notes on Trauma and Community", en C. Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Fanon, F. 1986. *Black Skin, White Masks,* trad. C. L. Markmann, Londres, Pluto Press.
Farran, C. J., Herth, K. A. y Popovich, J. M. (1995), *Hope and Hopelessness: Critical Clinical Constructs,* Thousand Oaks, CA, Sage.

Fischer, W. E. 1970. *Theories of Anxiety,* Nueva York, Harper and Row.
Fisher, B. 1984. "Guilt and Shame in the Women's Movement: The Radical Ideal of Action and its Meaning for Feminist Intellectuals", *Feminist Studies* 10 (2): 185-212.
Fisher, P. 1998. *Wonder, the Rainbow, and the Aesthetics of Rare Experiences,* Cambridge, MA, Harvard University Press.
————. 2002. *The Vehement Passions,* Princeton, Princeton University Press.
Fowler, J. H. y N. A. Christakis. 2008. "Dynamic Spread of Happiness in a Large Social Network: Longitudinal Analysis over 20 years in the Framingham Heart Study", *BMJ*, <http://www.bmj.com/content/337/bmj.a2338>, consultado el 4 de marzo de 2014.
Fortier, A. M. 2001. "Multiculturalism and the New Face of Britain", inédito.
————. 2003. "Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment", en S. Ahmed, C. Castaneda, A. M. Fortier y M. Sheller (eds.), *Uprootings/ Regroundings: Questions of Home and Migration,* Oxford, Berg.
Freire, P. 1996. *Pedagogy of the Oppressed,* trad. M. B. Ramos, ed. rev., Harmondsworth, Penguin Books.
Freud, S. 1922. *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* trad. J. Strachey, Londres: The International Psycho-Analytical Press.
————. 1934a. "On Narcissism: An Introduction", *Collected Papers,* vol. 4, ed. E. Jones, trad. J. Riviere, Londres, The Hogarth Press.
————. 1934b. "Mourning and Melancholia", *Collected Papers,* vol. 4, ed. E. Jones, trad. J. Riviere, Londres, The Hogarth Press.
————. 1950. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics,* trad. J. Strachey, Londres, Routledge/ Kegan Paul.
————. 1961. *Civilization and Its Discontents,* trad. y ed. J. Strachey, Londres, Norton.
————. 1964a. "The Unconscious", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 14, trad. J. Strachey, Londres, The Hogarth Press.
————. 1964b. "The Ego and the Id", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 19, trad. J. Strachey, Londres, The Hogarth Press.
————. 1964c. "Beyond the Pleasure Principle", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 18, trad. J. Strachey, Londres, The Hogarth Press.
————. 1964d. "Inhibitions, Symptoms and Anxiety", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 20, trad. J. Strachey, Londres, The Hogarth Press.
Fromm, E. 1968. *The Revolution of Hope: Toward a Humanised Technology,* Nueva York, Harper and Row.
Frye, M. 1983. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory,* Trumansburg, NY, The Crossing Press.

Furedi, E. 1997. *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation,* Londres, Cassell.
Gabb, J. 2002. "Telling Tales: Troubling Sexuality within Analyses of the 'Lesbian Community' and 'Lesbian Families'", ponencia presentada en la conferencia Re-Imagining Communities, Lancaster University, mayo 2002.
Gaita, R. 2000a. "Guilt, Shame and Collective Responsibility", en M. Grattan (ed.), *Reconciliation: Essays on Australian Reconciliation,* Melbourne, Bookman Press.
———. 2000b. *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice,* Londres, Routledge.
Gibbs, A. 2001. "Contagious Feelings: Pauline Hanson and the Epidemiology of Affect", *Australian Humanities Review,* <http:www.libiatrobe.edu.au/AHR/archive/IssueDecember-2001/gibbs.html>.
Goleman, D. 1995. *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ,* Londres, Bloomsbury.
Goldberg, D. T. 1995. "Afterword: Hate, or Power?", en R. K. Whillock y D. Slayden (eds.), *Hate Speech,* Thousand Oaks, CA, Sage.
Goodman, R. T. 2001. *Infertilities: Exploring Fictions of Barren Bodies,* Minneapolis, University of Minnesota Press.
Gopinath, G. 2003. "Nostalgia, Desire, Diaspora: South Asian Sexualities in Motion", en S. Ahmed, C. Castaneda, A. M. Fortier y M. Sheller (eds.), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration,* Oxford, Berg.
Goss, R. E. 1997. "Queering Procreative Privilege: Coming Out as Families", en R. E. Goss y A. A. S. Strongheart (eds.), *Our Families, Our Values: Snapshots of Queer Kinship,* Nueva York, The Harrington Park Press.
Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci,* ed. y trad. Q. Hoare y G. N. Smith, Londres, Lawrence and Wishart.
Greenspan, P. 2003. "Reasons to Feel", en R. C. Solomon (ed.), *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings,* 2a ed., Oxford, Oxford University Press.
Gross, D. M. 2006. *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, Chicago, University of Chicago Press.
Grosz, E. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism,* Bloomington, Indiana University Press.
———. 1999. "Thinking the New: Of Futures Yet Unthought", en E. Grosz (ed.), *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures,* Ithaca, Cornell University Press.
Gutierrez Jones, C. 2001, *Critical Race Narratives: A Study of Race, Rhetoric, and Injury,* Nueva York, New York University Press.
Hage, G. 2003, *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society,* Annandale, NSW, Pluto Press.
Halberstam, J. 2003. "What's That Smell? Queer Temporalities and Subcultural Lives", *International Journal of Cultural Studies* 6 (3): 313-33.

Hanmer, J. y Saunders, S. 1984. *Well-Founded Fear: A Community Study of Violence to Women,* Londres, Hutchinson.

Hardt, M. 2007. "Foreword: What Affects are Good For", en P. Clough (ed.), *The Affective Turn*, Durham, Duke University Press.

Hartman, S. V. 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth Century America*, Nueva York, Oxford University Press.

Heidegger, M. 1962. *Being and Time,* trad. J. Macquarie y E. Robinson, Londres, SCM Press.

————. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphsyics: World, Finitude, Solitude*, trad. W. McNeill y N. Walker, Bloomington, Indiana University Press.

Heller, A. 1979. *A Theory of Feelings,* Assen, Van Gorcum.

Hennessy, R. 1995. "Queer Visibility in Commodity Culture", en L. Nicholson y S. Seidman (eds.), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics,* Cambridge, Cambridge University Press.

————. 2000. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism,* Nueva York, Routledge.

Hobbes, T. 1991. *Leviathan,* Cambridge, Cambridge University Press.

Hochschild, A. R. 1983. *The Managed Heart: Commercialisation of Human Feeling,* Berkeley, University of California Press.

————. 2003. *The Commercialisation of Intimate Lift: Notes from Home and Work,* Berkeley, University of California Press.

Holbrook, D. 1972. *The Masks of Hate: The Problem of False Solutions in the Culture of an Acquisitive Society,* Oxford, Pergamon Press.

Home Office. 2002a. *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain,* Londres, Stationery Office.

————. 2002b. *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team,* <http://www.homeoffice.gov.uk/docs2 /pocc.html>.

————. 2003. *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team,* http://www.homeoffice.gov.uk/docs2/ comm_cohesion.html

hooks, bell. 1989. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black,* Londres, Sheba Feminist Publishers.

________. 2000. *Feminist Theory: From Margin To Center*, 2a ed., Cambridge MA, South End Press.

————. 1992. *Black Looks: Race and Representation,* Boston, South End Press.

————. 1994. "Eros, Eroticism and the Pedagogical Process", en H. A. Giroux y P. McLaren (eds.), *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies,* Nueva York, Routledge.

Hudson, J. and Galaway, B. 1996. "Introduction", en B. Galaway y J. Hudson (eds.), *Restorative Justice: International Perspectives,* Monsey, NY, Criminal Justice Press.

Hughes, D. and Riddell, M. 2002. "Migrants Must Learn to Be British", *Daily Mail,* 7 de febrero, p. 1.

Hultberg, P. 1988. "Shame-A Hidden Emotion", *Journal of Analytical Psychology* 33: 109-26.

Hum; D. 1964. *The Philosophical Works: A Treatise of Human Nature and Dialogues Concerning Natural Religion,* vol. 2, Londres, Scientia Verlag Aalen.

Irigaray, L. 1993. *An Ethics of Sexual Difference,* trad. C. Burke y G. C. Gill, Londres, The Athlone Press.

Izard, C. E. 1977. *Human Emotions,* Nueva York, Plenum Press.

Jacobs, J. B. and Potter, K. 1998. *Hate Crimes: Criminal Law and Identity Politics,* Nueva York, Oxford University Press.

Jacoby, M. 1994. *Shame and the Origins of Self-Esteem: A Jungian Approach,* trad. D. Whitcher, Londres, Routledge.

Jaggar, A. M. 1996. "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", en A. Garry y M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy,* Nueva York, Routledge.

James, S. 1997. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth Century Philosophy,* Oxford, Oxford University Press.

James, W. 1890. *The Principles of Psychology,* vol. 2, Nueva York, Dover Publications.

Johnstone, G. 2002. *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates,* Devon, Willan Publishing.

Jureidini, R. 2000. "Origins and Initial Outcomes of the Racial Hatred Act 1995", *People and Place:* <http://elecpress.monash.edu.au/pnp/pnpv5n1/jureidin.htm>.

Katz, J. 1999. *How Emotions Work,* Chicago, University of Chicago Press.

Kemper, T. D. 1978. *A Social Interactional Theory of Emotions,* Nueva York, John Wiley and Sons.

Kierkegaard. 1957. *The Concept of Dread,* trad. W. Lowrie, Princeton, Princeton University Press.

Kilby, J. 2002. "Redeeming Memories: The Politics of Trauma and History", *Feminist Theory* 3 (2): 201-10.

Kiss, E. 2000. "Moral Ambition within and beyond Political Constraints: Reflections on Restorative Justice", en R. I. Rotberg y D. Thompson (eds.), *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions,* Princeton, Princeton University Press.

Klein, M. 1998. *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945,* Londres, Vintage.

Kleinman, A., Das, V. y Lock, M. 1997. "Introduction", en A. Kleinman, V. Das y M. Lock (eds.), *Social Suffering,* Berkeley, University of California Press.

Koivunen, A. 2001. "Preface: An Affective Turn?", en A. Koivunen y S. Passonen (eds.), *Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies,* University of Turku, School of Art, Literature and Music, Media Studies, Series A.

Kotarba, J. A. 1983. *Chronic Pain: Its Social Dimensions,* Beverly Hills, Sage.
Krause, K. and Williams, M. C. (eds.). 1997. *Critical Security Studies: Concepts and Cases,* Londres, UCL Press.
Kristeva, J. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection,* trad. L. S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press.
————. 1987. *Tales of Love,* trad. L. S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press.
————. 1993. *Nations without Nationalism,* trad. L. S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press.
Lacan, J. 1977. *Ecrits: A Selection,* trad. A. Sheridan, Londres, Tavistock.
————. 1984. *Feminine Sexuality,* ed. Juliet Mitchell, trad. Jacqueline Rose, Nueva York, W. W. Norton and Co.
LaCapra, D. 2001. *Writing History, Writing Trauma,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Laing, R. D. 1960. *The Divided Self A Study of Sanity and Madness,* Londres, Tavistock.
Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. 1988. *The Language of Psycho-Analysis,* trad. D. Nicholson-Smith, Londres, Karnac Books.
Leder, D. 1990. *The Absent Body,* Chicago, University of Chicago Press.
Lee, J. 1999. "Teaching Feminism: Anger, Despair, and Self Growth", *Feminist Teacher* 7 (2): 15-19.
Levinas, E. 1979. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority,* trad. A. Lingis, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers.
Lewin, E. 1993. *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture,* Ithaca, Cornell University Press.
Lewis, H. B. 1971. *Shame and Guilt in Neurosis,* Nueva York, International Universities Press.
Lewis, M. 1992. *Shame: The Exposed Self,* Nueva York, The Free Press.
————. 1993. "Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt", en M. Lewis y J. M. Haviland (eds.), *Handbook of Emotions,* Nueva York, Guilford Publications.
Leys, R. 2011. "The Turn to Affect: A Critique", *Critical Inquiry* 37: 434–72.
————. 2012a. "Facts and Moods: Reply to my Critics", *Critical Inquiry* 38: 882–91.
————. 2012b. "How Did Fear Become a Scientific Object and What Kind of Object is it?", en B. Lazier (ed.), *Fear: Across the Disciplines,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press
Lipschutz, R. D. (ed.). 1995. *On Security,* Nueva York, Columbia University Press.
Little, G. 1999. *The Public Emotions: From Mourning to Hope,* Sydney, Australian Broadcasting Corporation Books.
Lorde, A. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches,* Trumansburg, NY, The Crossing Press.

Lupton, D. 1998. *The Emotional Self A Sociocultural Exploration,* Londres, Sage.
Lutz, C. A. and Abu-Lughod. 1990. *Language and the Politics of Emotion,* Cambridge, Cambridge University Press.
Lynch, W. F. 1965. *Images of Hope: Imagination as Healer of the Hopeless,* Notre Dame, University of Notre Dame Press.
Lynd, H. M. 1958. *On Shame and the Search for Identity,* Nueva York, Harcourt, Brace and Company.
McClintock, A. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest,* Nueva York, Routledge.
McGill, V. J. 1967. *The Idea of Happiness,* Nueva York, Frederick A. Praeger.
McGurran, A and Johnston, J. 2003. "The Homecoming: It's too Painful: Martin's Sad Return to Farm", *Daily Mirror,* 9 de agosto: 4-5.
Machiavelli, N. 1950. *The Prince and the Discourses,* Nueva York, The Modern Library.
McNay, L. 2000. *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory,* Cambridge, Polity Press.
Martin, B. 1996. *Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian,* Nueva York, Routledge.
Marx, K. 1975. *Early Writings,* trad. R. Livingstone y G. Benton, Harmondsworth, Penguin Books.
————. 1976. *Capital: A Critique of Political Economy,* vol. 1, trad. B. Fowkes, Harmondsworth, Penguin Books.
———— y Engels, F. 1965. *The German Ideology,* trad. y ed. S. Ryazanskaya, Londres, Lawrence and Wishart.
Massumi, B. 1993. "Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear", en B. Massumi (ed.), *The Politics of Everyday Fear,* Minneapolis, University of Minnesota Press.
————. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation,* Durham, Duke University Press.
Matsuda, M. J. 1993. "Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story", en M. J. Matsuda, C. R. Lawrence, R. Delgado, *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment,* Boulder, Westview Press.
May, R. 1977. *The Meaning of Anxiety,* ed. rev, Nueva York, Norton.
Melzack, R. y Wall, P. D. 1996. *The Challenge of Pain,* Harmondsworth, Penguin Books.
Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception,* trad. C. Smith, Londres, Routledge and Kegan Paul.
Midgley, M. 1989. *Wisdom, Information, and Wonder: What Is Knowledge For?,* Londres, Routledge.
Miller, S. B. 1985. *The Shame Experience,* Hillsdale, NJ, The Analytic Press.
————. 1993. "Disgust Reactions: Their Determinants and Manifestations in Treatment", *Contemporary Psychoanalysis* 29 (4): 711-35.

Miller, W. I. 1997. *The Anatomy of Disgust,* Cambridge, MA, Harvard University Press.
Minow, M. 1998. *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence,* Boston, Beacon Press.
Mohanty, C. T. 2003. "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles", *Signs,* 28 (2): 499-538.
Moreton-Robinson, A. 2003. "Tiddas Talking up to the White Woman: When Huggins *et al.* took on Bell", en M. Grossman (ed.), *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians,* Carleton, Melbourne University Press.
Morrison, A. P. 1989. *Shame: The Underside of Narcissism,* Hillsdale, NJ, The Analytic Press.
Murphy, J. 1988. "Forgiveness and Resentment", en J. G. Murphy y J. Hampton, *Forgiveness and Mercy,* Cambridge, Cambridge University Press.
Naples, N. A. 2001. "A Member of the Funeral: An Introspective Ethnography", en M. Bernstein y R. Reimann (eds.), *Queer Families, Queer Politics: Challenging Culture and the State,* Nueva York, Columbia University Press.
Nathanson, D. L. 1987. "A Timetable for Shame", en D. L. Nathanson (ed.), *The Many Faces of Shame,* Nueva York, Guilford Publications.
Nicoll, F. 1998. "B(l)acklash: Reconciliation after Wik", *Meanjin 57* (1): 167-83.
Nietzsche, F. 1969. *On the Genealogy of Morals* y *Ecce Homo,* trad. W. Kaufmann y R. J. Hollingdale, Nueva York, Vintage.
Nunokawa, J. 1991. " 'All the Sad Young Men': AIDS and the Work of Mourning", en D. Fuss (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories,* Nueva York, Routledge.
Nussbaum, M. C. 1999. "The Professor of Parody", <http://www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum0 22299.html>.
———. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions,* Cambridge, Cambridge University Press.
O'Connor, N. y Ryan, J. 1993. *Wild Desires and Mistaken Identities: Lesbianism and Psychoanalysis,* Londres, Verso.
Oliver, K. 2001. *Witnessing: Beyond Recognition,* Minneapolis, University of Minnesota Press.
Orbach, S. 1999. *Towards Emotional Literacy,* Londres, Virago Press.
Packer, G. 2001. "Recapturing the Flag", *New York Times Magazine,* 30 de septiembre: 15-16.
Parekh, B. 1999. "What Is Multiculturalism?": <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh. html>.
Parkinson, B. 1995. *Ideas and Realities of Emotion,* Londres, Routledge.
Phelan, S. 1997. "Introduction", en S. Phelan (ed.), *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories,* Londres, Routledge.
Pieper, J. 1969. *Hope and History,* trad. R. y C. Winston, Londres, Burns and Oates.

Piers, G. and Singer, M. B. 1971. *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study,* Nueva York, Norton.

Plummer, K. 1995. *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds,* Lodres, Routledge.

Potamianou, A. 1997. *Hope: A Shield in the Economy of Borderline States,* trad. P. Slotkin, Londres, Routledge.

Probyn, E. 2000. *Carnal Appetites: FoodSexIdentities,* Londres, Routledge.

————. 2001. "Affect in/of Teaching: What Can a Body Do in a Gender Studies' Classroom?", ponencia presentada en Interdisciplinary and Feminist Pedagogy Series, Lancaster University

————. (en prensa). *Blush: Faces of Shame,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Prosser, J. 1998. *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality,* Nueva York, Columbia University Press.

Pugmire, D. 1998. *Rediscovering Emotion,* Edinburgh, Edinburgh University Press.

Rachman, S. 1998. *Anxiety,* Hove, Psychology Press.

Rechy, J. 2000. Comentarios en "The Final Frontier: A Roundtable Discussion", moderadora T. Modleski, en J. A. Boone, M. Dupuis, M. Meeker, K. Quimby, C. Sarver, D. Silverman y R. Weatherston (eds.), *Queer Frontiers: Millennial Geographic, Genders, and Generations,* Madison, The University of Wisconsin Press.

Reddy, W. M. 2001. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions,* Cambridge, Cambridge University Press.

Rey, R. 1995. *The History of Pain,* trad. L. E. Wallace, J. A. Cadden y S. W. Cadden, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Rosaldo, M. Z. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling", en R. A. Shweder y R. A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion,* Cambridge, Cambridge University Press.

Roseneil, S. 1995. *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenham,* Buckingham, Open University Press.

Rosfort, R. y Stanghellini, G. 2009. "The Person between Moods and Affects", *Philosophy, Psychiatry and Psychology,* 16 (3): 251–36.

Rosga, A. 1999. "Policing the State", *The Georgetown Journal of Gender and the Law* 1: 145-71.

Rotberg, R. I. 2000. "Truth Commissions and the Provision of Truth, Justice, and Reconciliation", en R. I. Rotberg y D. Thompson (eds.), *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions,* Princeton, Princeton University Press.

Rozin, P. y Fallon, A. E. 1987. "A Perspective on Disgust", *Psychological Review* 94 (1): 23-41.

Sacco, V. F y Glackman, W. 2000. "Vulnerability, Loss of Control and Worry about Crime", en J. Ditton y S. Farrall (eds.), *The Fear of Crime,* Dartmouth, Ashgate.

Said, E. W. 1978. *Orientalism,* London, Routledge and Kegan Paul.
Salecl, R. 1998. *(Per)versions of Love and Hate,* Londres, Verso.
Sandell, J. 1994. "The Cultural Necessity of Queer Families", *Bad Subjects* 12: <http://eserver.org/bs/12/sandell. html>.
Sartre, J. P. 1962. *Sketch for a Theory of the Emotions,* trad. P. Mairet, Londres, Methuen and Co.
———. 1996. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology,* trad. H. E. Barnes, Londres, Routledge.
Scarry, E. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World,* Nueva York, Oxford University Press.
Scheff, T. J. 1994. *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism, and War,* Boulder, Westview Press.
Scheler, M. 1954. *The Nature of Sympathy,* trad. P. Heath, Londres, Routledge y Kegan Paul.
———. 2008. *The Nature of Sympathy*, 5a ed., New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
Schneider, C. D. 1987. "A Mature Sense of Shame", en D. L. Nathanson (ed.), *The Many Faces of Shame,* Nueva York, Guilford Publications.
Sedgwick, E. K. 1994. *Tendencies,* Londres, Routledge.
———. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity,* Durham, NC, Duke University Press.
Sedgwick, E. K. y Frank, A. 1995. "Introduction", en E. K. Sedgwick y A. Frank (eds.), *Shame and its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Durham, Duke University Press.
Seigworth, G. y Gregg, M. 2010. "Introduction: An Inventory of Shimmers", en M. Gregg y G. Seigworth (eds.), *The Affect Theory Reader*, Durham, Duke University Press.
Sheller, M. 2003. *Consuming the Caribbean: From Arawaks to Zombies,* Londres, Routledge.
Silver, B. R. 1991. "The Authority of Anger: *Three Guineas* as Case Study", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 16 (2): 340-70.
Silverman, K. 1996. *The Threshold of the Visible World,* Nueva York, Routledge.
Silverman, P. R. y Klass, D. 1996. "Introduction: What's the Problem?", en D. Klass, P. R. Silverman y S. L. Nickman (eds.), *Continuing Bonds: New Understandings of Grief,* Filadelfia, Taylor and Francis.
Singer, I. 1984. *The Nature of Love:* 1. *Plato to Luther,* Chicago, University of Chicago Press.
Skeggs, B. 1999. "Matter out of Place: Visibility and Sexualities in Leisure Spaces", *Leisure Studies* 18: 213-32.
Smith, A. 1966. *The Theory of Moral Sentiments,* Nueva York, Augustus M. Kelley.
Smith, A. D. 2001. "EU Nations Left in the Spotlight over Slavery Apologies", *The Independent,* 4 de septiembre.

Smith, J. y Williams, A. 2003. "I'm OK Now", *The Mirror,* 7 de junio, p. 4-5.
Solomon, R. C. 1995. *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract,* Lanham, M.D., Rowman and Littlefield Publishers.
———— (ed.). 2003. *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings,* Oxford, Oxford University Press.
Spaemann, R. 2000. *Happiness and Benevolence,* trad. J. Alberg, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
Spelman, E. V. 1989. "Anger and Insubordination", en A. Garry y M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy,* Boston, Unwin Hyman.
————. 1997. *Fruits of Sorrow: Framing our Attention to Suffering,* Beacon Press, Boston.
Spinoza, B. 1959. *Spinoza's Ethics: And on the Correction of the Understanding,* trad. A. Boyle, Londres, Everyman's Library.
Spivak, G. C. 1988. "Can the Subaltern Speak?"", en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture,* Urbana, University of Illinois Press.
________. 1995. trad., pról. y epílogo, *Imaginary Maps: Three Stories,* Nueva York, Routledge.
Stacey, J. 1997. *Teratologies: A Cultural Study of Cancer,* Londres, Routledge.
Stanko, E. 1990. *Everyday Violence: How Women and Men Experience Sexual and Physical Danger,* Londres, Pandora.
Strongman, K. T. 2003. *The Psychology of Emotion: From Everyday Life to Theory,* West Sussex, Wiley and Sons.
Sturken, M. 2002. "Memorialising Absence", en C. Calhoun, P. Price y A. Timmer (eds.), *Understanding September 11,* Nueva York, The New Press.
Sullivan, A. 1996. *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality,* Nueva York, Vintage Books.
Sullivan, D and Tifft, L. 2001. *Restorative Justice: Healing the Foundations of Our Everyday Lives,* Monsey, NY, Willow Tree Press.
Sumner, L. W. 1996. *Welfare, Happiness, and Ethics,* Oxford, Clarendon Press.
Suttie, I. D. 1963. *The Origins of Love and Hate,* Harmondsworth, Penguin Books.
Tayris, C. 1982. *Anger: The Misunderstood Emotion,* Nueva York, Simon and Schuster.
Terada, R. 2001. *Feeling in Theory: Emotion After the "Death of the Subject",* Cambridge, MA, Harvard University Press.
Thobani, S. 2003. "War and the Politics of Truth-Making in Canada", *International Journal of Qualitative Studies in Education* (16) 3: 399-414.
Tomkins, S. S. 1963. *Affect, Imagery, Consciousness: The Negative Affects,* vol. 2, Nueva York, Springer.
Trigg, R. 1970. *Pain and Emotion,* Oxford, Clarendon Press.

Valentine, G. 1996. "(Re)Negotiating the 'Heterosexual Street': Lesbian Productions of Space", en N. Duncan (ed.), *Bodyspace: Destabilising Geographies of Gender and Sexuality,* Londres, Routledge.

Volpp, L. 2002. "The Citizen and the Terrorist", *UCLA Law Review* 49 (5): 1,575-1,600.

Warner, M. 1990. "Homo-Narcissism, or Heterosexuality", en J. A. Boone y M. Cadden (eds.), *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism,* Nueva York, Routledge.

———. 1999. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Lift,* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Weeks, J., Heaphy, B. y Donovan, C. 2001. *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Lift Experiments,* Londres, Routledge.

West, T. C. 1999. *Wounds of the Spirit: Black Women, Violence, and Resistance Ethics,* Nueva York, New York University Press.

Weston, K. 1991. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship,* Nueva York, Columbia University Press.

———. 1995. "Forever is a Long Time: Romancing the Real in Gay Kinship Ideologies", en S. Yanagisako y C. Delaney (eds.), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis,* Nueva York, Routledge.

———. 1998. *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science,* Londres, Routledge.

White, G. M. 1993. "Emotions Inside Out: The Anthropology of Affect", en M. Lewis y J. M. Haviland (eds.), *Handbook of Emotions,* Nueva York, Guilford Publications.

Wiegman, R. 1999. "Feminism, Institutionalism, and the Idiom of Failure", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 11* (3): 107-36.

———. 2002. "Intimate Publics: Race, Property, and Personhood", *American Literature* 74 (4): 859-85.

Williams, P. J. 1995. *The Rooster's Egg: On the Persistence of Prejudice,* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Williams, S. J. 2001. *Emotion and Social Theory: Corporeal Reflections on the (Ir) Rational,* Londres, Sage.

Wilson, E. A. 1999. "Introduction: Somatic Compliance-Feminism, Biology and Science", *Australian Feminist Studies* 14 (29): 7-18.

Wittgenstein, L. 1964. *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations": Generally Known as The Blue and Brown Books,* Oxford, Basil Blackwell.

Wurmser, L. 1981. *The Mask of Shame,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Yancy, G. 2013. "Walking While Black", *New York Times,* 1 de septiembre.

Young, I. M. 1990. *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, Princeton University Press.

Young, L. 1996. *Fear of the Dark: "Race", Gender and Sexuality in the Cinema,* Londres, Routledge.

Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation,* Londres, Sage.
Zajonc, R. B. 1994. "Emotional Expression and Temperature Modulation", en S. H. M. Van Goozen, N. E. Van de Poll y J. A. Sergeant (eds.), *Emotions: Essays on Emotion Theory,* Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
Zizek, S. 1989. *The Sublime Object of Ideology,* Londres, Verso.
————. 1991. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor,* Londres, Verso.
Zolberg, A. R. 2002. "Guarding the Gates", en C. Calhoun, P. Price y A. Timmer (eds), *Understanding September 11,* Nueva York, The New Press.



¿Qué hacen las emociones? ¿Cómo nos mueven o nos detienen? Sara Ahmed, en su elaboración de una teoría de la política cultural de las emociones, se centra en la relación entre emociones, lenguaje y cuerpos. Muestra cómo se nombran las emociones en los actos de habla, y cómo involucran sensaciones que se sienten en la piel. *La política cultural de las emociones* crea una nueva metodología para leer "la emocionalidad de los textos" y ofrece análisis del papel de las emociones en los debates sobre terrorismo internacional, asilo y migración, reconciliación y reparación.

Esta edición en español corresponde a la segunda edición de *The Cultural Politics of Emotion* e incluye el extenso epílogo, "Las emociones y sus objetos", que ubica al libro en su relación con el campo emergente de los estudios de los afectos, así como en su relación con las otras obras de la autora.







